

المؤرخ ناصر الدين سعيدوني

رائد الدراسات العثمانية في الجزائر



تنسيق وتقديم
البروفيسور ودان بوغفالة

مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية
جامعة معسكر

طباعة
مكتبة الرشاد للطباعة والنشر - الجزائر

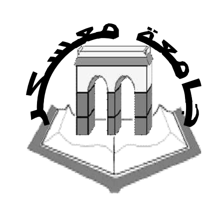
تنسيق وتقديم
البروفيسور ودان بوغفالة

المؤرخ ناصر الدين سعيدوني
رائد الدراسات العثمانية في الجزائر

طباعة
مكتبة الرشاد

http://albordj.blogspot.com





المؤرخ ناصر الدين سعيدوني

رائد الدراسات العثمانية في الجزائر

تنسيق وتقديم البروفيسور ودان بوغفالة

طباعة
مكتبة الرشاد للطباعة والنشر - الجزائر

العنوان: المؤرخ ناصر الدين سعيدوني:
رائد الدراسات العثمانية في الجزائر

السلسلة: منشورات الذكرى الستين للثورة
الجزائرية (1954– 2014)

الناشر: منشورات مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية،
جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر

التنسيق والتقديم: أ. د. ودان بوغفالة

حقوق النشر: محفوظة لمنشورات مخبر البحوث الاجتماعية
والتاريخية، جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر

الطبع: الرشاد للطباعة والنشر/ سيدي بلعباس/ الجزائر.

ردمك ISBN: 978-9947-65-025 7

رقم الإيداع القانوني: 2014-5592

صورة الغلاف: صورة ناصر الدين سعيدوني

العنوان: مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، ص.ب. 530، طريق المامونية، معسكر. الجمهورية الجزائرية

الهاتف/ فاكس:
+213 (0)45 80 13

البريد الالكتروني:
lrsh_um@yahoo.fr

الدراسات المنشورة في الكتاب تعبر عن آراء أصحابها وحدهم
ولا تلزم مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية بأية حال

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وامتنان

أ. د. ناصر الدين سعيدوني

إن المبادرة الطيبة والالتفاتة الكريمة المتمثلة في هذا الإصدار التكريمي الذي يخص شخصي الضعيف، لهي بادرة خير وسلوك حضاري يؤكد روابط التواصل العلمي بين الأجيال والتلاحم الفكري بين الجامعيين، وما كان ذلك ليتحقق لولا ما بذله الأخ العزيز والأستاذ الفاضل د.ودان بوغفالة من جهد وعناية ومثابرة جعلت فكرة الإصدار التكريمي تتحول إلى واقع، كما كان لتفهم ومساندة المشرفين على مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والقائمين على جامعة معسكر، دور أساسي في هذا الإنجاز.

ولم يكن ذلك ممكنا دون الإقبال والتشجيع الذي لقيه مشروع الإصدار من نخبة خيّرة من الإخوة الأساتذة الكرام الذين أعتّز بصداقتهم وأقدّر بحوثهم وأُثمّن انطباعاتهم التي شرفوني بها في إسهاماتهم، فلكل واحد من هؤلاء صادق التحية وعميق الامتنان وجزيل الشكر من أعماق النفس وصميم الفؤاد...

إن هذا الإصدار التكريمي الذي خصَّني به إخوة أعزّاء وأصدقاء أوفياء وزملاء كرام لهو بالنسبة لي أعزّ هدية وأغلى جائزة أتحصل عليها في حياتي الجامعية، ولعل ما زاد في قيمة هذا التكريم العلمي بالنسبة إليّ أنه صادر عن إحساس صادق لم يفرضه منصب أتبوأه أو جاه اكتسبته أو سلطة أمارسها، وإنما أملته العلاقة العلمية والتقدير الصادق نحو شخصي، وهذا ما أكد قناعة راسخة لدي، وهي أن ليس هناك شيء يعتز به المرء ويُشعره بالرضا أكثر من ذكر طيب وتقدير صادق يكتسبهما

من علاقاته العلمية وتفاعله مع وسطه الجامعي، لأن ذلك الذكر والتقدير هو الذي يحفظ ذاكرتنا من النسيان، ويبعث في نفوسنا الأمل، ويملأ حياتنا بهجة ونشاطا، ويشجعنا على المضي قدما في مشاريعنا العلمية.

وما دامت هذه الكلمة نابعة من قلب متفتح و صادرة عن إحساس صادق، فإني أسمح لنفسي بتسجيل ملاحظة أساسية استخلصتها من تجربتي الجامعية التي ناهزت نصف قرن، وتتعلق هذه الملاحظة أساسا بدور الجامعة ومكانة الأستاذ في مجتمعنا، أسوقها إلى الجيل الجديد من الباحثين والأساتذة الجامعيين، علّها تسمح لهم بالتعرف على رأي وموقف أحد المنتمين إلى الجيل القديم الذي عايش إنشاء الجامعة وتطورها منذ مراحل نشأتها الأولى بعد الاستقلال وحتى اليوم.

وقد آثرت أن تتناول هذه الملاحظة أحد شواغل وهموم الأسرة الجامعية، وأن تكون صريحة وهادفة، فلا أجمل من الحقيقة ولا أفضل من الصدق، وهي تتعلق بإشكالية الأزمة الثقافية التي تعيشها الجزائر وغيرها من البلاد العربية، والتي تنعكس في السلوك العام للأفراد والتوجه الغالب على مكونات المجتمع، مما أوجد واقعا يتسم بالتخلف طبع حياتنا بتعاملات آنية وتصرفات شخصية محدودة الأفق. وقد حيَّدت هذه الأزمة الثقافية الفعل الثقافي، بحيث حالت دون أداء الجامعة لدورها الرائد في المجتمع بفعل إلغاء سلّم القيم وإخضاع العمل الجامعي إلى اعتبارات نفعية ضيّقة، وجعلتها مجرد مؤسسة تعليمية تقوم على تلقين المعلومات وتخريج حاملي الشهادات دون اعتبار للإبداع والتميّز والتفوق... ويعود ذلك إلى القواعد التي تأسست عليها مجتمعات ما بعد الاستقلال في البلاد العربية والتي جعلت التوجهات السياسية تتحكم في

الفعل الثقافي الذي ساهم في تعطيله جمود الإدارة وإخضاع مجال الفكر والثقافة لأهواء الساسة والإداريين وجعله أداة تخدم أهدافهم. وفي ظل هذه الظروف، أصبحت مكانة الأفراد في المجتمع، وخاصة المثقفين منهم، تقوم أساسا على القيمة المضافة المكتسبة بحكم الوظيفة والامتيازات، ولم تعد بالضرورة نتاج الكفاءة والموهبة وامتلاك المقدرة الذاتية والمنزلة العلمية. وقد انعكس هذا الوضع سلبا على مكانة الأستاذ الجامعي ودور الجامعة، فتوارى الأستاذ وراء الموظف المسيِّر، وتحولت الجامعة إلى مجرد مؤسسة تعليمية غارقة في المعضلات التي أوجدها تضخم أعداد الطلبة، والسعي المستمر لتوفير هياكل الاستقبال، وصعوبة تغطية التخصصات العديدة، وغموض التعليمات والقوانين والإجراءات المتعلقة بكل ذلك.

وهكذا تخلت الجامعة في مجتمعاتنا عن وظيفتها كمنتج للمعرفة ومحرك للمجتمع ودافع نحو التقدم، الأمر الذي يضع الجيل الجديد من الجامعيين أمام تحد حقيقي وهو الاضطلاع بتحقيق مشروع حضاري جوهري ومهمة نبيلة حيوية تفرض عليهم بذل الجهود واستقطاب النشاط من أجل إعادة الجامعة إلى وظيفتها الأساسية وتوجيه نشاطها نحو أداء مهمتها الحضارية. ولا أظن ذلك ممكنا في ظروفنا الحالية إلا باستنهاض الهمم لدى الأساتذة الجامعيين والعمل بجد وتصميم وفعالية على إعادة تقييم منظومة القيم العلمية وتشكيلها انطلاقا من عوامل الكفاءة والتميِّز والخبرة، بعيدا عن التوجيهات السياسية والإجراءات الإدارية، بحيث يرتبط المؤهل الأكاديمي بالمنصب التعليمي والوظيفة البيداغوجية، وتخضع الرتبة الجامعية للقيمة الحقيقية والفعلية للإسهام

العلمي والنشاط المعرفي المبدع، ولا ينحصر دور الأستاذ بأداء وظيفة التعليم الروتينية واجترار الدراسات والبحوث المستهلكة.

ومع الاعتراف بأن هذا المطلب الحيوي لمستقبل الجزائر يشكل رهانا صعبا صعوبة تحول الحلم إلى حقيقة، فإن الأمل في المستقبل يجعله عملا مشروعا واعدا من أجل إرساء أسس مشروع مجتمع يتحول فيه الفرد من وضع الرعية المسيَّر إلى مكانة المواطن المالك لحريته، والجامعة إلى مؤسسة صانعة للتقدم ومتحكمة في المستقبل بما تنتجه من معارف وما تطرحه من أفكار وما تلتزم به من حرية ونزاهة واحترام في التعامل العلمي الأكاديمي وفي المعاملات الإنسانية.

وما دامت ظروفنا الحالية تجعل تحقيق هذا الأمل مرهون بالمستقبل البعيد وبما سيسفر عنه المخاض العسير الذي تعيشه المجتمعات العربية وفي مقدمتها المجتمع الجزائري، فإن واجب الجيل الجديد من الجامعيين اليوم هو اكتساب الوعي بمكانة الجامعة ودورها الفكري والثقافي الرائد، فيكون ذلك خطوة أولى في الاتجاه الصحيح وبداية الطريق الطويل الشاق، وبدون تجسد هذه الخطوة تظل الجامعة مؤسسة تعليمية معطلة عن أداء مهامها، ويغدو دور الأستاذ الجامعي مجرد مُلقِّن للمعلومات وليس صانع للمعرفة، فيتكرس بذلك التخلف، وتستمر التبعية، ويستحيل اللحاق بركب التطور العلمي والتقدم الحضاري.

إن هذا الإصدار العلمي التكريمي الذي أثار في نفسي هذه الأفكار الجامحة والرؤى المستقبلية، يمثل بادرة خير وبذرة حياة قد تساهم في تغيير معطيات حياتنا الثقافية، بل هو سلوك علمي راق ولبنة في بناء فضاء معرفي يؤكد تلاحم الأجيال وتكاثفها، يحيي الأمل في إمكانية تحقيق

الهدف الأسمى لنشاطنا العلمي المتمثل في إرساء نهضة حقيقية أساسها العلم والمعرفة وهدفها تغيير واقعنا إلى ما هو أفضل.

وفي الأخير أجدد شكري وامتناني لكل من ساهم وشجع وعمل على إخراج هذا الإصدار التكريمي، وفي مقدمتهم الزميل الفاضل د. ودّان بوغفالة الذي كان له الفضل في إنجازه، والإخوة الذين عملوا معه د. عبيد بوداود مدير المخبر ود. غماري طيبي عميد كلية العلوم الانسانية والاجتماعية. وإنني أعتبر هذا الإسهام إنجازا علميا متميزا كرّس رباط أخوة ولحمة تواصل علمي، سأكرس جهد سنوات العمر المتبقية من أجل رعايتها والمحافظة عليها بمزيد من العطاء والتعاون والتلاحم والتفاعل.

نظرتي إلى التاريخ

التاريخ هو تجربة الإنسان المدونة وحصيلة الجهد البشري في الماضي، فليس هناك حركة ما تستوعبه وتحدد أبعاده أو مفهوم يضبط أسبابه ويتنبأ بنتائجه، وهو في الحقيقة حوار بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين الإنسان والزمان، وبين مدونه ومستقرئه، بل هو مسرحية تؤلفها الأقوام الماضية لتمثلها الأجيال الحالية.

إن التاريخ في جوهره تطور الفعل في الزمان، كما أن الطبيعة تطور الشيء في المكان... فهو يرفض الصمت، ليسجل الأحداث والوقائع ويدون أسماء الفاعلين والمؤثرين فيها... لا يبالي بمن يستمد منه معرفته أو يتخذه درسا أو يجعله عبرة أو يستعمله حجة... كما أنه لا يحجب نفسه في ردهات القصور ولا تشده شواهد القبور، ولا يلتفت إلى زغاريد المنتصرين ولا يأبه بتأوهات المنهزمين، لأنه فوق كل ذلك.

إن التاريخ هو بعث مستمر للحياة وتكريس للوجود لا يتأثر إلا بثقافة وخبرة وسلوك كاتبه وهو المؤرخ الذي يؤدي دور الحاجب ويقوم بمهنة الكاهن، يشد الرحال إلى الماضي ويسلط الأضواء على مسرح الوجود ودراما الزمن؛ فالمؤرخ الأصيل لا يكون إلا ابن بيئته ونتاج عصره واللسان المعبر عن مجتمعه والضمير الحي لأمته والعين الناقدة لواقعه.

الجزائر في فاتح شهر نوفمبر **2014**

أ.د. ناصر الدين سعيدوني

كلمة مدير مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية

الأستاذ الدكتور عبيد بوداود

يكتسي تكريم العلماء، وتثمين جهودهم، أهمية قصوى من أجل تعزيز التواصل بين الأجيال، وتختلف أشكال التكريم بين تنظيم الملتقيات وعقد الندوات، وإصدار الكتب الجماعية، وغيرها من الأشكال. واعترافا بأهل الفضل من العلماء نظير الخدمات الجليلة التي قدموها لأمتهم ومجتمعهم، قرر مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية تكريم قامة من قامات البحث التاريخي الرصين، ورائد الدراسات العثمانية في الجزائر والوطن العربي، الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني حفظه الله.

وفضل المخبر أن يكون هذا التكريم في حياة الرجل أطال الله في عمره، وأثابه على ما قدمه من خدمة لبلده وأمته والبحث التاريخي، وهو المشهود له بكثرة التصانيف التاريخية، وتكوينه لعدد معتبر من الباحثين المتميزين في حقل الدراسات التاريخية عبر مختلف الأطوار من مرحلة الليسانس وإلى غاية الدكتوراه، وهو صاحب المنهجية الرصينة، والطرح الموضوعي، والأمانة العلمية، والتواضع الذي زاده وقارا ومحبة في نفوس كل من عرفه وتعامل معه.

وجاء هذا التكريم لهذا العالم الفذ وهو أهل لذلك، في شكل كتاب جماعي، حاول القائمون على إصداره الإحاطة بشخصية الرجل، وقراءة في بعض أعماله، بالإضافة إلى أعمال أخرى حرة مهداة لمؤرخنا الكبير.

إن هذا التكريم في شكل هذا الكتاب الجماعي، ما كان له أن يرى النور لولا العزيمة القوية، والحرص الشديد، والمثابرة اللا متناهية التي تحلى بها منسق الكتاب الأستاذ الدكتور ودان بوغفالة، الذي أمضى وقتا طويلا في جمع أعمال الكتاب وتصويبها. ولا غرابة في ذلك، والرجل هو أحد طلاب الدكتور المكرم الأوفياء والمتميزين، فقد اكتسب الطالب من أستاذه الإرادة الصلبة، والتنظيم الجيد في العمل، والكفاءة العالية.

وبهذه المناسبة، ومن موقعي كمدير لمخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، أثمن الجهود الحثيثة التي بذلها منسق الكتاب التكريمي لإخراجه في أبهى حلة، ونشكره باسم كل أعضاء المخبر على هذا الإنجاز الرائع.

تقديم

أ. د. ودان بوغفالة

إجلالا للعلم، وتقديرا للمعرفة، وإحياءً لتقاليد السلف الصالح، وتعبيرا عن روح الزمالة العلمية، وتثمينا لمنزلة الأستاذ الجامعي المنتج ومكانة المؤرخ الباحث المتميز، ارتأى مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية بجامعة معسكر، إصدار كتاب تكريمي تقديرا لجهود أحد رواد الدراسات العثمانية بالجزائر والعالم العربي، وهو الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني.

وحتى تكتسي هذه المبادرة العلمية بعدها الثقافي والعلمي، وتحقق الهدف المرجو منها، فإن القائمين عليها بالمخبر توجهوا بدعوة كل الأساتذة والباحثين الراغبين في المشاركة الفعالة في هذا التكريم العلمي، من داخل الجزائر وخارجها.

هذا، وحتى يكتسب الكتاب التكريمي طابعا علميا وبعدا معرفيا، قرر المشرفون عليه أن تتمحور مادته حول ما يتصل بالدراسات العثمانية أو له صلة بإسهام الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني في تطوير الدراسات العثمانية خصوصا والبحث التاريخي عموما، ولأجل ذلك أعطيت الأولوية في اختيار المساهمات للمحاور التالية:

1. شهادات وانطباعات تتصل بعلاقات الزمالة وصلات الإشراف والتواصل العلمي مع الأستاذ الـمُكرَّم.

2. قراءات تحليلية ومعالجات نقدية وعروض تقييمية تتعلق بالإنتاج العلمي للأستاذ الـمُكرَّم.

3. أبحاث أكاديمية ودراسات علمية حرة مهداة من شخصيات علمية للأستاذ الـمُكرَّم تقديرا لجهوده في البحث والإنتاج التاريخي.

وفي الأخير، أقدم إلى السيد مدير مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية بجامعة معسكر البروفيسور عبيد بوداود وإلى المشاركين في هذا الكتاب التكريمي أسمى عبارات الشكر والتقدير على تجاوبهم مع هذه المبادرة وتشجيعها.

نبذة عن الحياة العلمية للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني

- الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني من مواليد **10** جويلية **1940** ببئر الشهداء، ولاية أم البواقي.
- عنوان المراسلة: ص. ب. **164**، بوزريعة، الجزائر العاصمة.
- البريد الإلكتروني: nsaidouni@yahoo.fr
- ت. المنزل: **213 (0) 21 94 14 8700**
- ت النقال: **00 213 (0) 66 212 71 39**
- حامل لشهادات عليا في التاريخ و الجغرافيا: «الكفاءة العليا (CAPES) في التاريخ والجغرافية» من معهد الدراسات العربية العليا، جامعة الجزائر (**1966**)، وليسانس تاريخ، كلية الآداب، جامعة الجزائر (**1966**)، وليسانس جغرافية، كلية الآداب، جامعة الجزائر (**1971**)، ودكتوراه الدور الثالث في التاريخ الحديث و المعاصر، كلية الآداب، جامعة الجزائر (**1974**)، ودكتوراه دولة في الآداب والعلوم الإنسانية (تاريخ حديث و معاصر)، كلية الآداب، جامعة إيكس-آن-بروفانس، فرنسا (**1988**).
- أستاذ بقسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الكويت (**2001-2011**).
- أستاذ التاريخ الحديث و المعاصر و رئيس المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر (حتى **2001**).
- أطر العديد من الرسائل الجامعية و تخرجت على يديه أفواج من الطلبة، منهم نخبة من هيئة التدريس بقسم التاريخ.
- اشتغل بالبحث و التأليف و شارك في الكثير من المؤتمرات التاريخية، و نشر العديد من المقالات والكتب.

نشر 32 كتابا و العديد من البحوث و الدراسات : نذكر على سبيل المثال بعض الكتب :

1. النظام المالي للجزائر (1792–1830)، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط.1: 1979، ط.2 : 1985، (341ص، 16 لوحة و خريطة).

2. دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزء الأول، 1984 (357 ص)، الجزء الثاني، 1988 (314ص).

3. دراسات في الملكية العقارية أثناء العهد العثماني، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، (168ص، 14 خريطة و لوحة).

4. الجزائر في التاريخ، الجزء الرابع «العهد العثماني» (الجانب الاقتصادي والاجتماعي)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988، (314ص، 9 خرائط ولوحات).

5. القول الأوسط في أخبار بعض من حل بالمغرب الأوسط للحاج أحمد بن عبد الرحمان الشقراني (تحقيق وتقديم للمخطوط)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991 (106ص).

6. معجم مشاهير المغاربة (تراجم شخصيات مغاربية)، ط. 1 : الجزائر، منشورات جامعة الجزائر، 1995 (582ص)، ط. 2 : الجزائر، دار دحلب، 2001 (المشاركة في المعجم بتحرير اثنين و عشرين مادة).

7. من التراث التاريخي و الجغرافي للغرب الإسلامي (تراجم مؤرخين و رحالة وجغرافيين)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **1999** (**699**ص).

8. أساسيات منهجية التاريخ، الجزائر، دار القصبة للنشر، **2000** (**207**ص).

9. الجزائر، منطلقات و آفاق (مقاربات للواقع الجزائر من خلال قضايا و مفاهيم تاريخية)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2000** (**520**ص).

10. ورقات جزائرية (دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2000** (**718**ص).

11. عصر الأمير عبد القادر الجزائري، الكويت، نشر مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، **2000** (**375**ص).

12. «دراسات و شهادات» إلى الأستاذ د. أبو القاسم سعد الله، عمل على جمعها والمساهمة فيها وإخراجها أ.د. ناصر الدين سعيدوني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2000** (**598**ص).

13. دراسات تاريخية في الملكية و الوقف و الجباية (الفترة الحديثة)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2001** (**426**ص).

14. L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (**1791-1830**), Beyrouth, Dar Al-Gharb Al-Islami, **2001** (**575** p).

الحياة الريفية بمقاطعة الجزائر المركزية (دار السلطان) أواخر العهد العثماني (**1791–1830**)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2001** (575ص). (بالفرنسية).

15. دراسات أندلسية : مظاهر التأثير الإيبيري و الوجود الأندلسي بالجزائر، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2003** (**422**ص).

16. قانون أسواق مدينة الجزائر (**1695–1705**) لمتولي السوق عبد الله بن الشويهد، تحقيق وتقديم وتعليق، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2006** (**116**ص).

17. Le waqf en Algérie à l'époque ottomane (**17**ème-**19**ème siècles),recueil de recherches sur le waqf, Koweït, Fondation publique des awqaf du Koweït, **2007** (**241** p).

الوقف في الجزائر في العهد العثماني (ق. **17–19** م): أبحاث في الوقف، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، **2007** (**241**ص). (بالفرنسية).

18. رحلة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس الغرب (**1732**)، ترجمة وتعليق وتقديم، بيروت، دار الغرب الإسلامي، **2008** (**174**ص).

19. الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لولايات المغرب العثمانية (الجزائر–تونس–طرابلس الغرب) من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر، الكويت، منشورات حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، **2010** (ص**142**).

20. زهور البساتين في تاريخ السوادين للحاج موسى أحمد كمره، تقديم وتحقيق وتعليق (بالاشتراك مع د. معاوية سعيدوني)، الكويت، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، **2010** (**871**ص).

شهادات وانطباعات

تتصل بعلاقات الزمالة وصلات الإشراف والتواصل العلمي مع البروفيسور ناصر الدين سعيدوني

الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني في ضيافة جامعة معسكر

أ. عبيد بوداود،
مدير مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر

استقبلت كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة مصطفى اسطمبولي بمدينة معسكر الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني في ثلاث مناسبات، المناسبة الأولى كانت يوم **11** جوان **2012** في إطار مناقشة الطالب الباحث إبراهيم زدك مذكرته للماجستير الموسومة بـ: «الفتوى عند علماء الجزائر خلال العهد العثماني **924-1246**هـ/ **1518-1830**م»، والتي تندرج ضمن مشروع الماجستير الذي أشرف عليه الأستاذ الدكتور ودان بوغفالة، والذي يحمل عنوان: «أعلام الفكر والثقافة في الجزائر العثمانية **1518-1830**م». ولقد ترأس الأستاذ سعيدوني لجنة المناقشة، حيث أدار تلك الجلسة بكل أريحية، وأسدى للطالب نصائح علمية منهجية ومعرفية في تواضع العلماء، وعامل زملاءه المناقشين معه بكل احترام وتجلة، وعلى الرغم من علمه الغزير خاصة في مجال اختصاصه، لكن ذلك لم يدفعه إلى التطاول على أحد، بل ظل يشجع الطالب المترشح، ويؤكد على المجهود المحترم الذي بذله، ويثمن ما جاء في المذكرة من إيجابيات، وينبه إلى السلبيات ومواطن الخلل والضعف بكل أدب، وهو فارس ميدانه. وهذه الصفة تميز بها الأستاذ سعيدوني، وهي تشجيعه للطلاب، والأخذ بأيدهم إلى بر الأمان.

المناسبة الثانية، كانت هي الأخرى في شهر جوان، لكن بعد سنتين من المناسبة الأولى، أي في سنة **2014**، حيث قدم لطلاب الدكتوراه الطور الثالث: « الحوض الغربي للمتوسط: تاريخ وحضارة»، وعلى مدار

أسبوع مجموعة من المحاضرات، وذلك بصفة أستاذ زائر. ولقد استفاد الطلبة من فترة التكوين هاته أيما استفادة، حيث كان الأستاذ الفاضل الموجه والمرشد للطلاب، فبالإضافة إلى تنبيه الطلبة إلى العديد من الأمور المنهجية والمعرفية، والوقوف على أهمية بعض المصادر والمراجع، ناقش مع الطلبة عناوين أطاريحهم، سواء من حيث الموضوعات، أو خطط البحث. وهنا لا نجد الأستاذ يشوش على الطلبة اختياراتهم لتلك الموضوعات، بل يشجعهم للبحث فيها، ويقدم لهم عناوين آخر الإصدارات التي تهمهم.

المناسبة الثالثة، هي انعقاد الملتقى الدولي حول: « الوقف ومصطلحاته بين الواقع الاجتماعي المحلي والمعايير الفقهية»، وذلك يومي:23-24 جوان 2014، والذي نظم بالاشتراك ما بين مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وفريق البحث الدولي: الأوقاف في العالم الإسلامي بفرنسا. حيث قدم أستاذنا المداخلة الافتتاحية، والتي حملت عنوان: « العناء: مؤشرات اقتصادية ودلالات اجتماعية، نموذج إجراءات العناء بمدينة الجزائر وفحصها في العهد العثماني»، والتي أبدع فيها الأستاذ، ونالت إعجاب الحاضرين من أساتذة متخصصين وطلاب ومتتبعين.

وبمناسبة هذا الملتقى الدولي ارتأت كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تكريم الأستاذ ناصر الدين سعيدوني، وهو أهل لذلك نظير الخدمات الجليلة التي قدمها للبحث التاريخي في الجزائر، سواء على مستوى تأطير طلبة الدراسات العليا، أو على مستوى التأليف والتحقيق والترجمة.

وفي ختام هذا التقديم المتواضع، يجب أن ننوه ببعض الخصال التي تميز بها الأستاذ، وهي شهادة لله،

أولا: تواضع العلماء، وهي صفة لا تتوفر إلا في العلماء الأجلاء.

ثانيا: تشجيع طلاب البحث، والأخذ بأيدهم، وعدم تثبيط عزائمهم وهممهم.

ثالثا: ارتقاء الجانب الإنساني في الرجل في علاقاته الشخصية بمحيطه، وحب الناس له، وحضور روح الدعابة، وهو ما لاحظناه في الملتقى الدولي المشار إليه سلفا، فعلى الرغم من إقبال الأساتذة والطلبة عليه وبكثرة، لكنه لا ينزعج من ذلك، بل يتسع صدره للجميع، ولا يفتأ أن يأخذ صورا تذكارية معهم، ويلاطف الجميع.

الأستاذ ناصر الدين سعيدوني متصوف من نوع خاص

أ.د. غماري طيبي،
عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر

كنت أسمع عن الأستاذ ناصر الدين سعيدوني، وأنا طالب ثم وأنا أستاذ وأخير وأنا عميد كلية، وفي كل هذه الحالات المختلفة كنت أتصوره وأصنفه ضمن القامات الكبرى، التي كانت بمثابة النجوم التي زينت سماء الجامعة والثقافة الجزائرية لعدة سنوات ولا تزال. ثم جاء اليوم الذي تعرفت على الرجل والتقيت به في ثلاث مناسبات مختلفة، المناسبة الأولى كانت عندما دعوناه ليزور كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة معسكر، أما المناسبة الثانية فكانت في الجزائر العاصمة عندما كنت في مهمة عمل، وكان لقاء قصيرا بسبب ارتباطاتي وارتباطاته، أما المرة الثالثة فكانت بمناسبة تكريمه على هامش الملتقى الدولي حول الأوقاف المنظم من قبل جامعة معسكر. عندما نجمع كل هذه اللقاءات يمكن أن نحصل على مجموع يقل عن الأربع والعشرين ساعة، ولكن بالرغم من قصر هذه المدة إلا أنها سمحت لي بأن أكتشف شخصا مختلفا عن الشخص الذي كنت اسمع وأقرأ عنه.

عادة ما تقدم لنا الكتب والمراجع ومقالات الجرائد وآراء الأشخاص، صورة عن القيمة العلمية للرجال، ولكننا لا نلمس ولا ندرك قيمتهم الإنسانية إلا بعد الالتقاء بهم ومعايشتهم، ولو لفترات قصيرة، وبالفعل كانت المدة القصيرة التي جمعتنا بالأستاذ ناصر الدين سعيدوني كفيلة بأن تقدم لنا الأستاذ سعيدوني الإنسان، بعدما عرفنا الأستاذ سعيدوني العالم والمفكر، وهذا ما يهمني في هذه الشهادة المتواضعة، أي عرض بعض

الجوانب الإنسانية التي مكنتنا منها تلك السويعات القليلة التي قضيناها معه.

الرجل المرح والمتفائل: في كل الأوقات التي جمعتني به، كان الأستاذ سعيدوني دائما في حالة مرح مدعومة بحالة من التفاؤل، ففي كل حديثه، وبشكل ملفت للانتباه، يرسم الرجل على محياه ابتسامة دائمة، تجعلك تشعر بتفاؤله، فبالرغم من وعيه الثاقب بالحالة الجزائرية، بجميع تعقيداتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إلا أنه من النوع الذي لا تؤثر فيه الظروف، لأنه رجل مؤمن بقوله تعالى « ... **إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله** عليه توكلت وإليه أنيب» (سورة هود الآية 88) ، فحتى وإن كان يدرك أن تغيير وضع كالوضع المعقد الذي تعرفه بلادنا هو من المستحيلات في الظرف الراهن، على الأقل، فإنه لا يتوقف عن الكد والجد والحث على العمل والاجتهاد، لأنه متفائل بنتيجة البذور الطيبة التي زرعها في شباب كونهم تكوينا علميا راقيا، وهو يعرف أنه سيأتي اليوم الذي تؤتي فيه الثمار أكلها.

الرجل الوطني: لقد عايش الرجل الجامعة الجزائرية بمختلف مراحلها، ومكنه علمه من تبوء كل المناصب التي يمكن أن يطمح إليه المرء، وفي كل هذه الوضعيات، لم ينس الرجل جزائريته، وعبر عن وطنيته الخالصة والبريئة، بشتى الطرق فهو لا يتوقف عن تشجيع محدثيه بضرورة الالتفات نحو العالمية، وبل ويشجعك على ذلك ويفتح أمامك الأبواب ويرافقك من أجل ربط علاقات قوية مع مؤسسات البحث

العلمي العالمية، كل هذا، من أجل تشريف الجزائر. مثل هذا السلوك لا يصدر إلا من مؤمن صادق ومحب مخلص للوطن ولأبنائه.

الرجل الزاهد: إن المسار الثري الذي قطعه الرجل يجعل خبرته بالحياة والأشخاص والأشياء كبيرة جدا، لكن زهده في هذه الدنيا، جعله ينتقي من هذه الخبرة ومن هذا المسار ما يجعله مختلفا عن الكثيرين من أقرانه، فهو لا يتحدث معك إلا عن مشاريعه العلمية وعن مكتبته الخاصة وعن مذكراته، وكأنه شاب في العشرين، حتى تتملكك الغيرة من هذا العنفوان، ومن هذه الرغبة الجامحة في مواصلة البحث عن العلم والمعرفة، فالرجل لا يزال محبا للعلم والعلماء، حبا يجعله زاهدا في الحياة بصيغتها المادية التعيسة، ساعيا إلى حياة مزدانة بالعلم والمعرفة، مجسدا بذلك صفات العارف الواصل، بالمعنى الذي أمدنا به ابن سينا في كتاب الإشارات، حين قال « **العارف شجاع، وكيف لا، وهو بمعزل عن تقية الموت؟، وجواد وكيف لا، وهو بمعزل عن محبة الباطل؟ وصفاح للذنوب، وكيف لا، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر؟ ونسّاء للأحقاد، وكيف لا، وذكره مشغول بالحق؟**»، نعم وبدون مجاملة إن انتقاء الأستاذ سعيدوني لمحتوى حديثه، تجعلك تشعر به شجاعا، جوادا، صفاحا للذنوب، ونسّاء للأحقاد.

الرجل المتواضع: التواضع شيمة من شيم العظماء، والعلماء يشفع لهم علمهم حتى لو لم يتواضعوا، إن أول ما تلمسه من الأستاذ سعيدوني عند اللقاء به، هو قلبه الكبير، وحبه للآخر حتى وإن كان في غير مستواه وقيمته، فلا يكاد يشعرك بالنقص وأنت تقف أمام قامة علمية كبيرة، بل على العكس من ذلك تجده يثمن جهدك ومشاريعك مهما كانت بسيطة

ومتواضعة، مشجعا، موجها، وفاتحا أمامك آفاقا قد تكون قد غابت عنك لنقص معرفة أو خبرة. وأكثر ما يؤكد على تواضعه حبه وسعادته وفرحته بكل ما يرتبط بمعسكر، يذكر لي أحد الأصدقاء أنه تعرف على الأستاذ سعيدوني في إحدى المناسبات، فتقرب من وعرفه بنفسه، وقال بأنه من جامعة معسكر، ويواصل صديقي واصفا الفرحة والسعادة اللتين غمرتا الرجل وهو يعرف بأن محدثه من معسكر، وراح يسترسل في التحية والترحاب وكأنه قد وجد فردا من أفراد عائلته، مثل هذه الصفات لا تجدها إلا في من صفت سريرته، فكان التواضع سمته، والوفاء خلقه.

إن الصفات التي ذكرتها سابقا، والتي شعرت بوجودها بقوة في شخصية الأستاذ سعيدوني، من محبة الخير والإصلاح، دون الولع بانتظار النتائج؛ والإيمان والحب الصادقين للوطن ولأبناء الوطن، دون مقابل؛ والعارف المحب للعلم والعلماء والمعرفة، حتى بعدما قضى الرجل من الحياة وطرا، كلها صفات تجعل منه متصوفا من طابع خاص.

حاولت على مدى سنوات الكتابة في موضوع التصوف، محاولا الربط بينه وبين الحداثة، وكنت دائما أناصر فكرة قدرة التيار الصوفي على التأقلم مع الحداثة بدون صدامات دراماتيكية وتراجيدية، كتلك التي نتجت عن احتكاك تيارات إسلامية أخرى مع الحداثة الغربية، واليوم سأقول بدون تردد إن حالة التصوف الخاص والمتميز التي وصل إليها الأستاذ سعيدوني، هي دليل مادي وحي على صدق الافتراض الذي لطالما دافعت عنه. إنه تصوف العارف والمحب والمصلح، والزاهد المتواضع.

في الأخير لا يفوتني في هذه الشهادة المتواضعة أن أنوه بالدور الذي لعبه الأستاذ الدكتور بوغفالة ودان في تعريفنا وتعريف طلبتنا وكليتنا بهذه الجوهرة النفيسة. وأختم هذه الورقة بقولي ستظل أستاذنا الفاضل ناصر الدين سعيدوني في قلوبنا وإلى الأبد بمثابة الوالد والشيخ والصديق والأستاذ.

عَلى قَدْرِ أهْلِ العَزْم تأتي العَزائِمُ	وَتأتي علَى قَدْرِ الكِرامِ المَكارمُ (المتنبي)

ناصر الدين سعيدوني

أ.د. محمد مجاود،

عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس

تعرفت إلى الأستاذ نصر الدين سعيدوني في اللقاءات التي كانت تجمعنا في إطار أشغال اللجنة البيداغوجية الوطنية لشعبة التاريخ، وكانت هذه اللقاءات فرصة سعيدة لأن أتعرف إليه عن قرب. لقد لفت نظري تدخلاته النوعية في هذه الجلسات البيداغوجية المطولة التي تعكس تجربته التعليمية الغنية وكفاءاته العلمية الكبيرة وبعد نظره في صياغة البرامج التكوينية وتسطير الأهداف البيداغوجية المرجوة والطرق والمناهج التعليمية الناجعة في عملية التحصيل وتقويم الكفاءات التي يجب على الطالب اكتسابها.

كان يشدد على عنصر التأطير وأهميته النوعية الذي يعتبر المرتكز الأساسي في إنجاح العملية التعليمية وعلى وضع برامج تكوينية شاملة (الإشارة إلى المقررات والمواد الدراسية)، منسجمة ومتكاملة من حيث الحقب الزمنية ومتفتحة على تاريخ العالم مع ضرورة إضفاء عليه البعد الوطني المرتبط بمحيطه العربي الإسلامي. وكان تأثيره واضحا على سيران أشغال اللجنة البيداغوجية الوطنية.

ويقف نصر الدين سعيدوني في الطليعة النخبوية التي ساهمت في وضع اللبنات الأولى لبناء المدرسة التاريخية الجزائرية، ويعد أحد أعمدتها وأحد الشخصيات الفاعلة في ميدان التاريخ. يتأكد ذلك من خلال ما أنجزه الأستاذ في ميدان البحث العلمي والتأليف والتكوين طوال نصف قرن من الجهد والعطاء. وكان يولي اهتماما بالغا لتكوين الجيل الناشئ

وتزويده بالعلم والمعرفة، لأنه كان يدرك تماما بأن المعرفة أصبحت عنصرا أساسيا في تقدم الأمم والمجتمعات وتطورها.

وأعتقد بأن جهده العلمي المتميز يظهر جليا في تكوين الطلبة في مستوى التدرج وفي الماجستر والدكتوراه، وخاصة خريجي الجامعة الذين تحصلوا على يده على شهادة الدكتورة وأصبحوا فيما بعد أساتذة يتبعون خطاه باعتباره قدوة في العطاء والانضباط والصرامة العلمية.

وتظهر إنجازاته كذلك من خلال مؤلفاته وأبحاثه في حقل التاريخ، ولعل كتاب «أساسيات منهجية التاريخ» من أهم الكتب التي ظهرت حديثا في الجزائر التي تعالج موضوع مناهج البحث في التاريخ، ويعتبر بمثابة دليل الطالب في إنجاز بحوثه المختلفة. يمتاز هذا الكتاب عن غيره من الكتب ببساطته اللغوية وأسلوبه العلمي الواضح وحرصه الشديد لتقديم للطالب تصورا شاملا حول المعارف النظرية ونماذج تصميمية وأمثلة تطبيقية يمكن له أن يستفيد منها ويستغلها مباشرة عند إنجاز المذكرات والرسائل والبحوث الأكاديمية، ويصلح لأن يكون عونا ومرشدا عمليا للمدرسين لمادة مناهج البحث التاريخي.

شهادة للتاريخ

أ.د ودان بوغفالة

نائب عميد كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة معسكر

أحاول بمناسبة هذا التكريم الخاص بالمؤرخ الفاضل البروفيسور ناصر الدين سعيدوني أن أستحضر ذكرياتي معه منذ أن عرفته بمدينة الجزائر، وكم هي عملية صعبة ومُجهدة بالنسبة إلي لحجم وتنوع الأحداث والذكريات التي تربطني به. ترددت ووقفت حائرا أخاطب نفسي عدة شهور! من أين أختار وأبدأ شهادتي عنه، وبماذا أُنهيها، وما عساني أقول عن مسيرة رجل مفعمة بالحيوية، وحافلة بالانطباعات والمشاعر والأحكام المتنوعة لمن يعرفونه؟

حسمت الأمر في النهاية، وعزمت على الإدلاء بما يسمح به الوقت وتعبر عنه الكلمات التي تحضرني، ويقيني أن مساهمتي تلامس المشهد العام في بعض جوانبه ولا تعرضه برمته.

دخلت مدينة الجزائر عدة مرات منذ عام **1988**م، وكنت أتردد بها على معهد التاريخ و أنا طالب بجامعة وهران، فكنت أسمع كثيرا عن المؤرخ المتميز ناصر الدين سعيدوني في أحاديث الطلبة المعجبين به، وأتذكر أن أول احتكاك مباشر لي به كان عام **1991**م عندما كنت أجتاز مسابقة الماجستير لذلك العام، لقد تسلم مني الأستاذ ورقة الإجابة ونظر إليها متفحصا، وسألني عن مدينة وهران وعن أساتذة معهد التاريخ. وبعد ذلك، لم تنقطع عنا أخباره، فكنا نتابعه، وسمعنا أنه انتقل إلى جامعة آل البيت بالأردن رفقة شيخ المؤرخين الجزائريين الأستاذ أبو القاسم سعد الله.

ومنذ عام **1999**م إلى يومنا هذا، وأنا على تواصل دائم به، بكل الوسائط والوسائل، بما في ذلك الفترة التي قضاها الأستاذ بجامعة الكويت (**2001**-**2011**م).

تشرفت بتأطير الأستاذ لرسالة الماجستير التي قدمتها عام 2001م وأطروحة الدكتوراه التي ناقشتها عام 2007م بإشراف مزدوج جزائري فرنسي تحت رعايته ومتابعة وعناية الأستاذة الفاضلة راندي ديغيلام، فكان يبعث في طلبته الأمل ويدفعهم إلى العمل الجدي والمثابرة والصبر والاندفاع إلى الإمام دون تردد أو تراجع، يُلهب فيهم الحماس والحيوية، ويُطلعهم على أعماله ومشاريعه وأفكاره ومواقفه من قضايا السياسة والمجتمع والاقتصاد في الجزائر، وفي العالمين العربي والإسلامي وأمريكا وأوربا وباقي أنحاء العالم.

كان ناصر الدين سعيدوني يُقرِّب طلبته إليه ويقترب منهم، يُكسر جميع الحواجز معهم ليكونوا له أقرب ما يمكن، حتى بات هذا الأمر معروفا لدى الجميع. وأشهد أني وجدت فيه الصديق والأب والأخ والناصح الأمين، وتعلمت منه حب الكتابة والبحث والتنقيب والتفاعل مع قضايا التاريخ في جميع مراحله من القديم إلى المعاصر، وتأثرت بدعوته إلى التسامح والتواضع والتحرر واحترام الآخر، وتقديس العلم والكتابة والتحمس للنشر والطباعة، وعدم الانجرار إلى المعارك الهامشية والمسائل التي لا طائل من الخوض فيها.

كم كان يشجعنا على الانتقال إلى الخارج وزيارة دور البحث والمكتبات العالمية في العالم العربي وأوربا، يُنبهنا إلى دور اللغة الأجنبية في البحث العلمي وأهمية نسج علاقات الصداقة والتعاون مع الباحثين في العالم على اختلاف تخصصاتهم وانتماءاتهم.

رأيت المؤرخ ناصر الدين سعيدوني واشتغلت معه لمرات عديدة في المكتبات ودور الأرشيف بالجزائر وفرنسا، فكان يقضي يومه كله في البحث والتصور والتحرير والتوثيق على طريقة تبدو لمن لا يعرفه غريبة بالنظر إلى سنه ومكانته ودرجته العلمية. وكان يقتني الكتب دوما

ويشتريها ويطلب جلبها له بكل حماس واندفاع قلما نجده عند غيره من الباحثين ممن يعاصرهم.

علاوة على هذا، فهو إذا ما شارك في ندوة علمية فيحضر جميع جلساتها ومحاضراتها بدون انقطاع أو تغيب، وإذا ما أشرف على طالب في بحث ما أو ناقش باحثا في مذكرته أحاله على عيوب العمل دون أن يـجرح عواطفه أو يشعره بالإحراج، يُبدي برأيه بالحجج الدامغة في مختلف المسائل والقضايا بكل تواضع، ويُنهي حديثه بقوله هو مجرد رأي خاص، ولا يدعي في مداخلته أنه يملك الحقيقة.

وليسمح لي كل من يطلع على هذه الشهادة بأن أختم حديثي بالقول بأن العلامة ناصر الدين سعيدوني هو مدرسة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، تأخذ منه العلم كما تأخذ منه الأخلاق، أفكاره وآراؤه مع محاوره تُحفر في الذاكرة، ولين جانبه وهدوء نفسه مع من يتصل به علامة ساحرة. قلت عندما ناقشت رسالة الماجستير للجنة المناقشة: إن كان من حسنة في هذا العمل فبتوفيق من الله، وبفضل توجيهات المشرف وحرصه وتفانيه، وإن كان فيه من عيب، فهو لتقصير مني. وعندما ناقشت أطروحة الدكتوراه، عدت فقلت نفس القول، وأنا مقتنع به ومسؤول عنه ولا أريد من أحد جزاء ولا شكورا.

رحلة مع أستاذ الأجيال الدكتور ناصر الدين سعيدوني

د. عمر بلبشير
رئيس قسم العلوم الانسانية، جامعة معسكر

سئمت الطريق بين وهران ومعسكر، متنقلا منذ أعوام بين محل إقامتي ومقر عملي، وفي أحد الأيام شاءت الأقدار أن أرافق رجلا من رجالات العلم والمعرفة في هذا الوطن؛ وهوأستاذ الأجيال الدكتور ناصر الدين سعيدوني.

سافرنا معا من مطار وهران إلى صرح الجامعة بمدينة معسكر، فتمنيت لأول مرة ليت الطريق لا ينتهي ويستمر مع الزمن ...

كيف لا وأنا برفقة قامة سامقة وشخصية فذّة ممثلة في البحّاثة الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني -حفظه الله- صاحب التآليف العديدة، والأبحاث الرصينة التي أثرت المكتبة الوطنية، كانت ومازالت وستبقى - إذن الله- مَعينا لا ينضب وموردا تنهل منه أجيال من الأساتذة والباحثين والطلبة على السواء، ومرجعا رئيسا لهم لا يمكن الاستغناء عنها خاصة ما تعلق منها بالدراسات العثمانية.

لقد وجدته في هذه الرحلة أكثر مما عرفته من خلال أعماله، وجدته رجلاً شامخا وعالما متواضعاً خلوقاً بسيطاً في التواصل معه، ويزداد تواضعه حين تسأله.

حدثني عن التاريخ، والبحث العلمي ومشاريعه، وعن الجامعة وهمومها، عن الوطن والسياسة.

بقدر ما لمست منه التواضع في تعاطيه مع الحياة، بقدر ما وجدته يرغب في أن تظهر نعمة ربه عليه.

تعجز الكلمات وتتوارى الحروف ويخجل القلم أثناء ذكر مآثر هذا الرجل الكبير، فقد تخونني العبارات وتتشتت الجمل، وأخشى ألا أفـي هذا الرجل حقه وقدره.

كيف لا وأنا أتحدث عن رجل من الجيل الموسوعي الذي يخوض ببراعة في مجالات متعددة تدل على سعة علمه واهتمامه.

يشهد الله أنني أسجل هذه الشهادة من منطلق ما لمسته في هذا الرجل وفي أعماله، فلك منا كل الثناء والتقدير.

تحية تقدير لأستاذ الجيل ناصر الدين سعيدوني

أ. براهمة بلوزاع
رئيس قسم العلوم الإنسانية سابقا، جامعة معسكر

يُعتبر الأستاذ ناصر الدين سعيدوني أحد رواد المدرسة التاريخية الجزائرية من خلال كتاباته المتعددة خاصة تلك المتعلقة بالفترة العثمانية، ومن خلال إشرافه على تكوين عديد الطلبة الذين سيكملون بإذن الله تعالى المسيرة التي بدأها مع إخوانه في المدرسة التاريخية الجزائرية.

عرفنا أستاذنا ناصر الدين سعيدوني الأكاديمي عبر مؤلفاته التاريخية خاصة أثناء مرحلة الدراسة الجامعية، سحرنا من خلالها بأسلوبه ودقة معلوماته وعمق تحليله فتأثرنا به وسرنا على دربه، ثم عرفنا أستاذنا الإنسان ونحن أساتذة بجامعة معسكر من خلال لقاءاتنا العديدة معه نتيجة حضوره إلي معسكر مناقشا لرسائل أكاديمية أو محاضرا في الملتقيات التي تنظمها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (آخره في جوان **2014**)، فكنا نشّد لكل ما يصدر عنه، وتقربّنا منه، فوجدناه الأب والأخ الأكبر والصديق الوفي، في قمة تواضع العلماء، تشعر معه كأنك تعرفه منذ أمدٍ بعيد، عرفناه دائم التبسّط مع الجميع الذين يعرفهم والذين لا يعرفهم، طلق المحيا لا تفارق الابتسامة وجهه.

لا يرد الأستاذ ناصر الدين سعيدوني من يقصده خائبا، وما يميز أستاذنا قوة ذاكرته بحيث لا ينسى من يعرفهم حتى لو بعدت الشقة وطال الأمد. نتمنى لأستاذنا ناصر الدين سعيدوني طول العمر وموفور الصحة ومزيد الإنتاج العلمي.

الأستاذ د . ناصر الدين سعيدوني كما أعرفه
ملامح شخصيته ونظرته إلى الحياة

د. معاوية سعيدوني

سُرِرْتُ كثيرا عندما علمت بإطلاق مشروع إصدار كتاب تكريمي خاص بالأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، بمبادرة من معهد العلوم الاجتماعية بجامعة معسكر وبإشراف أ.د. ودان بوغفالة. فهذا المشروع، الذي طرحته إحدى جامعات الأطراف الفتية وليست إحدى الجامعات المركزية العريقة، يؤشر في حد ذاته على وجود جيل من الشباب الجامعي الجزائري مقدرٍ للعلم والعلماء وحريصٍ على تجديد وتثبيت سُنّة علمية دأبت على إتباعها الدوائر الجامعية والعلمية عبر العالم، ألا وهو تكريم الأساتذة العلماء الباحثين المبدعين المنتجين وهم أحياء يُرزقون.

ومما يزيد في نبل هذا المسعى كونه جاء في زمن قلّما تبّنت فيه النخب الأكاديمية والعلمية في بلادنا مثل هذه المشاريع والتقاليد لأسباب كثيرة متنوعة لعل أهمها تراجع وتقزيم دور الجامعة ورجالاتها في المجتمع، وخضوعها لتأثير دوائر سياسية وإيديولوجية تُصنّف هذا وذاك، وتُقرر من هو جدير بالتكريم ومن هو ليس أهل له، بحيث لم يعد المعيار الوحيد الذي يحدد مكانة الباحث بين أقرانه وفي مجتمعه هو إنتاجه العلمي كما ونوعا وإنما موقعه من الحسابات السياسية ومدى تسخيره لقلمه لإضفاء الشرعية على هذا وذاك. كل ذلك في وقت كاد أن يُصبح فيه التميز والامتياز الأكاديمي سيئة لا تُغتفر وعاهة مشينة لصاحبها، حتى داخل الوسط الجامعي نفسه، فأصبح يُنظر إلى الأستاذ المتميز على أنه منافس خطير وجب تقزيمه ومحاصرته قدر الإمكان، فتناسينا أن الصرح الجامعي

هو صرح جماعي يُبنى على الامتياز الفردي والمنافسة العلمية النزيهة دون غيرها من الاعتبارات. ولعل هذا الوضع هو الذي يُضفي طابعا خاصا على هذا المشروع النبيل الذي جاء ليُسهم في تغيير واقع رديء طال وأضر، وليُثري المكتبة الجزائرية التي هي في حاجة ماسّة للإنتاج والنشر في عالم اليوم التي تتحدد الفوارق فيه بين الأمم بحجم وقيمة المعارف الـمُنْتَجَة والأفكار المطروحة.

وليس من الصدف أبدا أن يكون المستحق لهذا التكريم المؤرخ د. ناصر سعيدوني الأستاذ الجامعي المنتج وصاحب الإنتاج الغزير المتنوع الذي تخطى الكتابات التاريخية التقليدية السردية الرتيبة إلى مستوى التحليل والتنظير والتفكيك والتركيب، مسهما بذلك في الجهد المطلوب من أجل إخراج التاريخ الجزائري الحديث والمعاصر من الصور النمطية التي ارتبطت به باعتباره: إما تاريخا نضاليا خطابيا يُجهد أصحابه أنفسهم من أجل إثبات حقيقة الدولة الجزائرية في العهد العثماني عبر الكلمات والشعارات، أو يحصر التاريخ الجزائري في الكفاح المسلح التحرري متناسيا العمق التاريخي للأمة الجزائرية؛ وإما تاريخا إيديولوجيا يستقي أطروحاته من نظرة الآخر –الفرنسي بالتحديد– للتاريخ الجزائري بما فيها من دوافع خاصة، فيرتبط تارة بنظرة استعلائية استعمارية تنكر حق الجزائريين في الوجود، وتارة أخرى بموقف إيديولوجي يُخضع التاريخ الجزائري للأطروحات اليسارية المسبقة التي تنفي الأبعاد الحضارية والروحية الـمُؤسسة للشخصية الجزائرية.

إن تحرر الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في مقاربته للتاريخ الجزائري من هذه القوالب النضالية والفكرية والإيديولوجية التي طالما

أثّرت سلبا على تناول هذا التاريخ، يجعل شخصيته وإنتاجه جديرين بالمعرفة والتحليل من طرف الأجيال الصاعدة من الباحثين عموما والمؤرخين خصوصا. وهذا ما سنحاول الإسهام فيه من خلال إبراز أبعاد شخصيته المنفتحة والمجتهدة بالتعرض إلى ظروف النشأة والمسيرة العلمية والنظرة إلى التاريخ والحياة والعلاقات الإنسانية والعلمية، والتي انعكست في كتابته من خلال عدم الاكتفاء بسرد المعلومات والأحداث وتجاوز ذلك إلى محاولة بعث الروح في التاريخ وجعل الكتابة التاريخية معبرة ذات مغزى من خلال النقد والتحليل والاستشراف والتنظير.

***

وُلد الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في فترة متميزة من تاريخ الجزائر ألا وهي فترة الحرب العالمية الثانية وبالتحديد في يوم **10** جويلية **1940**، في زمن بدا فيه بنيان الدولة الفرنسية الاستعمارية وكأنه يتداعى أمام الغزو الألماني النازي، وتراءت فيه للجزائريين وغيرهم من الشعوب الـمُستعمرة بوادر نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى وبزوغ فجر عهد جديد، فشهدت هذه الفترة من التاريخ الجزائري والأحداث التي تلت الحرب العالمية تغيّر الموازين التي كانت قائمة منذ القرن التاسع عشر والتي كان يُخيّل للمرء أنها لن تتزعزع أبدا. وقد عاش الجزائريون، مثل شعوب العالم الأخرى، هذه التحولات العميقة في سيرورة التاريخ، فتزايد وعيهم بإمكانية تحقيق استقلالهم السياسي، وهذا ما أثبتته أحداث الثامن ماي **1945** التي قُمعت في الدم ليولد من آلامها الكفاح المسلح بعد أقل من عشر سنين. هذا ما يجعلنا نعتبر دون مبالغة أن مولد الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني ارتبط بمولد هذا العالم الجديد، بحيث لا يمكن

تصور مسيرته في الحياة والمنحى الذي اتخذته في منأى عن الظروف التي جدّت بعد الحرب العالمية الثانية والتي مهّدت لحدوث أكبر انقلاب في التاريخ المعاصر للشعب الجزائري، وهو الثورة الجزائرية التي لا تزال ارتداداتها تؤثر إلى يومنا هذا في الواقع الجزائري.

لقد رأى الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني النور في دوار يُعرف بدوار الزاوية بن الزروق في منطقة ريفية (بئر الشهداء) تحتل القلب الجغرافي للشرق الجزائري في وسط الهضاب العليا القسنطينية الوسطى التي تمثل، رغم عمق طابعها الريفي وانعدام المدن والقرى الكبرى فيها، همزة وصل بين النطاقات الرئيسية المهيكلة لمنطقة الشرق الجزائري: حاضرة قسنطينة وإقليمها شمالا، والهضاب العليا السطيفية وقاعدتها سطيف غربا، وكتلة الأوراس الجبلية ومركزها باتنة جنوبا.

وينتمي الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني إلى أسرة تعود أصولها إلى كتلة بلزمة الجبلية التي تعتبر الجناح الغربي لجبال الأوراس، وهي أسرة دين وعلم تمثل نموذجا للأسر المرابطية الريفية الكبرى التي ساهمت على مدى قرون في الحفاظ على روح الشعب الجزائري بتلقين أسس اللغة العربية والدين الإسلامي في الأوساط الريفية، وإن كان هذا التلقين في صورته التقليدية المرابطية البسيطة بسبب الظروف التي أوجدتها الهيمنة الاستعمارية وما سبقها من جمود ألمّ بالثقافة الإسلامية عموما منذ بداية العصور الحديثة.

ولقد كان للظرف السياسي وللمناخ الأسري الذي ارتبطت به نشأة الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني دور لا يمكن التقليل منه في تبلور شخصيته في وقت لاحق، فهو ينتمي إلى جيل من أبناء الريف الجزائري

شبّ في ظروف أربعينات وخمسينات القرن العشرين الصعبة التي شهدت تقلبات وتحولات اقتصادية واجتماعية غيّرت مجرى حياة الكثير من الأسر الجزائرية التي اضطرت إلى ترك مواطنها الأصلية والانتقال إلى المدن، صغيرها وكبيرها، بحثا عن وسائل العيش وسبل الرزق التي ظلت أغلبها مؤصدة في وجه جلّ الجزائريين في ظل نظام استعماري.

على أن هذه الظروف الصعبة كانت بمثابة التحدي الذي يقوي شخصية الفرد ويجعلها تنطبع بالاجتهاد والمثابرة، كما يتأكد لنا من مسيرة الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني الذي لم تمنعه المثبطات والمحبطات من مواصلة تعليمه، وإن كان ذلك خارج الإطار التعليمي الرسمي الفرنسي الذي كان مقصورا على الأوربيين والمحظوظين من الجزائريين. ولعلنا نجد تفسيرا لحرصه على مواصلة تعليمه وحبه للمعرفة والمطالعة في ميراثه الأسري ممثلا في أبيه الرجل المتعلم المتدين خريج جامع الزيتونة ، وأيضا للطبيعة العصامية لشخصية الأستاذ المتميزة بروح الاجتهاد والشباب المتجدد، وهي ميزة لا زالت تلازمه إلى يومنا هذا رغم تقدم العمر، فهو لا يزال يعمل ساعات طويلة في اليوم يطالع ويكتب ويقارن ويصحح ويؤلف.

لم يتّبع الأستاذ د. ناصر سعيدوني، بحكم موقعه الاجتماعي والأسري والظروف السائدة في نهاية الفترة الاستعمارية، طريق التعليم الرسمي الـممهدة لسبل النجاح المادي والاندماج المهني في المنظومة الاجتماعية والاقتصادية والإدارية التي أوجدها الواقع الاستعماري بالجزائر، وإنما بدأ دراسته الابتدائية في المنظومة التربوية الموازية التي أوجدتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المعروفة بالتعليم الحر.

وكانت بداية مشواره في مدرسة التهذيب بالتلاغمة التي انتقل إليها والده ليكون إماما في مسجدها الذي سكن بجواره مع أسرته، ولعل عيناه تفتحتا على العالم فعلا بانتقاله إلى هذه المدينة الصغيرة القريبة من مسقط رأسه، ولعل هذا ما يُفسر حنينه إليها وزياراته المتكررة لمسجدها العتيق الذي يقف فيه يسترجع ذكرياته مع أبيه وهو طفل صغير. ثم اتسعت آفاقه مرة أخرى بقدومه مع أسرته، بعد أن تجاوز سن العاشرة، إلى حاضرة الشرق الجزائري (قسنطينة) ليلتحق بمدرسة التربية والتعليم، قبل أن يباشر دراسته الثانوية في نفس المدينة بمعهد عبد الحميد بن باديس والكلية الكتانية. وكانت له بعد ذلك تجربة تدريس قصيرة في مدينتي عنابة ثم بجاية. على أن آفاقه اتسعت من جديد وبشكل غيّر مجرى حياته عندما تخطى حدود الشرق الجزائري وقدم عاصمة البلاد مدينة الجزائر، وكانت الثورة الجزائرية آنذاك في شهورها الأخيرة وقد بدأت تباشير الاستقلال تلوح في الأفق، فكان تحوله إلى مدينة الجزائر ثورة في حياته الشخصية تزامنت مع تحول جذري في التاريخ الجزائري. فكانت السنوات الأولى للاستقلال فترة نال فيها أولى شهاداته الجامعية وتأكد فيها توجهه إلى التخصص في مجال التاريخ، فتحصل على شهادة الكفاءة (CAPES) في التاريخ والجغرافية من معهد الدراسات العربية العليا، جامعة الجزائر، محرزا الرتبة الأولى في دفعة التخرج (يونيو **1966**)؛ ثم نال شهادة الليسانس في التاريخ من كلية الآداب بجامعة الجزائر بتقدير «جيد» (يونيو **1969**)؛ ثم تحصل على شهادة الليسانس في الجغرافية من نفس الكلية والجامعة بتقدير «جيد» أيضا (يونيو **1971**). وخلال فترة التكوين الأولى هذه بدأت شخصية الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني تتبلور وتنضج علميا، وبدأت تنفتح أمامه أبواب التدريس الجامعي الذي

أثبت جدارته به بمناقشة رسالته للحصول على دكتوراه الدور الثالث في التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة الجزائر بتقدير ممتاز في منتصف سبعينات القرن العشرين (**1974**). وهنا ينتهي ما يمكن أن نعتبره المرحلة الأولى من تشكل شخصيته، والتي استطاع الأستاذ خلالها أن يجد له موقعا له تحت الشمس بالجهد والمثابرة والاستحقاق رغم ظروف الانطلاقة الصعبة. وقد تلت هذه الفترة الأولى مرحلة ثانية استمرت من أواخر السبعينات إلى يومنا هذا، وهي بمثابة مرحلة تأكد المكانة الأكاديمية والمهارات البحثية من خلال الكتابات النوعية العديدة، والتي شكلت مناقشة رسالة دكتوراه دولة في نهاية الثمانينات بجامعة إيكس-آن-بروفانس حجر الزاوية فيها (مايو **1988**).

***

لقد كان للمرحلة الأولى من مشوار الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني – والتي نقدر أنها تنتهي في منتصف السبعينات– وظروف نشأته وتكوينه وما رافقها من تحديات وأحداث، أثر كبير في طبع شخصيته بصفات ربما كانت لاشعورية في البداية إلا أنها ترسخت وأصبحت اليوم لصيقة به يقف عليها كل من يعرفه عن قرب. ولعل من أهم خصائص شخصيته التي يمكن ربطها بسنوات النشأة والتكوين الأولى ما حاولنا إيجازه في النقاط التالية:

– يتميز الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بروح تحررية على المستويين الشخصي والأكاديمي. فكل من احتك به وشهد مواقفه يعرف مدى حرصه على المحافظة على حريته الفكرية وكرامته الشخصية، ولعل هذا ما جعله ينفر من سلوك رجال البلاط المتسلقين والمتحلقين حول

الدوائر الرسمية والطامحين والساعين لكسب ود أصحاب القرار طمعا في المناصب والمكتسبات المعنوية والمادية، فهو لا يتقبل مثل هذا السلوك من رجل العلم والثقافة الذي تتلخص قيمته الاجتماعية في الموقف الحر وإبداء الرأي بنزاهة والجهر بالكلمة الصادقة والنأي بنفسه عن المواقف المشبوهة. وهذه الروح التحررية هي التي جعلت الأستاذ في السنوات الصعبة التي عرفتها الساحة السياسية والفكرية في الجزائر، خلال تسعينات القرن العشرين، يرفض الأبوية المفروضة على الشعب الجزائري الذي يُنظر إليه على أنه القاصر الأبدي الذي يحتاج إلى أوصياء عليه، وإن كلّف ذلك تعطيل عجلة التطور التاريخي للأمة لعقود من الزمن، حتى أصبحت الجزائر من البلدان القلائل التي لا تزال تتحكم في مصائرها في العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين نخب تكونت في ستينات القرن الماضي.

كما أن هذه الروح التحررية هي التي جعلت الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني ينظر نظرة ناقدة للفترة التي تلت الاستقلال واستمرت إلى مطلع الثمانينات والتي فُرضت فيها على الجزائر مقاربة فوقية إيديولوجية أثبت التاريخ إفلاسها، عطلت المبادرة الحرة والروح الليبرالية والاندفاع الذي كان يميز الشعب الجزائري بعد الاستقلال، وكرّست الروح الاتكالية والانتهازية ونفي قيمة الأشياء وعلى رأسها العمل والكفاءة، وهي آفات لا زالت الأمة تعاني منها إلى يومنا هذا على المستويات الإدارية والاقتصادية، بل وطالت العلاقات الاجتماعية والنظرة إلى الثقافة، وقد وقف من كل ذلك موقف الرجل الحر تجاه التيارات الموالية والمعارضة على حد سواء، فالمثقف بالنسبة له هو الذي يقول رأيه ويسجله كما تمليه عليه نظرته وتجربته، فكانت مواقفه نابعة من مقاربته

للتاريخ الجزائري وتقييمه لسيرورته في منأى عن الحسابات الضيقة والمناورات الظرفية.

- إن موقف الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني من التحولات الكبرى التي عرفتها الجزائر خلال العقود الأخيرة، ومقاربته للتاريخ الجزائري المعاصر عموما، تنبع في رأيي من حبه العميق للوطن، فهو يختزن روحا وطنية أراها تختلف تماما عن تلك الروح الوطنية المطروحة في المزاد العلني والتي يشهرها أصحاب الخطابات الجوفاء والشعارات الفارغة والتي كثر الحديث عنها في الجزائر خاصة خلال السنوات الأخيرة، تلك الوطنية التي تُباع بالميزان وتوزع بين الأفراد والجماعات حسب ما تقتضيه الأحوال والمصالح، وتنافيها أفعال ومشاريع المتشدقين بها، ولعل ما يميز هذه الوطنية من النوع الخاص كونها تقررها ما يشبه محاكم التفتيش الثورية الحديثة، بحيث يُصنف الشعب إلى جماعات وأسر توزع بينها الغنائم بحسب مقدار «وطنيتها» و«ثوريتها»...

ولعل من أهم مظاهر حب الأستاذ ناصر الدين سعيدوني للجزائر معرفته الدقيقة التي تكاد تكون وجدانية بجغرافية البلاد وأماكنها ومواقعها –ولعل لتكوينه الجغرافي المتين دور في ذلك– وخبرته بتاريخها ومجتمعها وثقافتها، فكانت معرفته الدقيقة بالتاريخ والجغرافية المحلية للأقاليم والمدن الجزائرية دافعا له للعمل على إنجاز موسوعة للأماكن والمواقع الجزائرية جمع مادة ضخمة حولها. ومن منظوره هذا فإن الوطن، بل التاريخ، يرتبط قبل كل شيء بالثقافة أي البعد الحضاري والروحي والفكري، وبالأرض أي البعد الجغرافي المكاني المحسوس، وهي الأسس المتينة التي تقوم عليها الوطنية الحقّة التي تُناقض الوطنية الكلامية المسخّرة

لخدمة الأهداف السياسية الضيقة والساعية للإبقاء على فوائد ومواقع مكتسبة. وإن رفض هذا الواقع الرديء قد يؤدي في بعض الأحيان بالـمُحّب لوطنه إلى مغادرته ظرفيا عزوفا عن المشاركة في مسرحية تقاسم الأدوار والمكتسبات، وتحقيقا للذات دون تلويثها، كما قُدر للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني أن يفعله لمدة ليست قصيرة من مشواره، كما سيتبين لاحقا.

- ولأن الوطنية الجزائرية ترتبط بالعقيدة الإسلامية بالنسبة للجزائريين ولا تنفصل عنها، فإن شخصية الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني يطبعها تعلقه الراسخ بالدين الإسلامي كأحد المكونات الفاعلة للشخصية الجزائرية، بل أقول كأحد مكونات الروح الجزائرية التي لا يمكن تمثلها خارج بعدها الروحي الذي يظل محركها الحقيقي رغم بعض المظاهر السطحية العابرة والمد الاشتراكي اللائكي الذي طبع فترة من تاريخ البلاد. ومن المؤكد أن هذا الموقف من الأستاذ د. ناصر سعيدوني نابع من قراءته العميقة لسيرورة التاريخ الجزائري على المدى الطويل، وهي القراءة التي جعلته يتأكد بأن الشعوب تُعجن بخميرة الدين أو الفكرة، حتى تصبح هذه الخميرة مكونا لا يمكن فصله عنها، وتغدو بمثابة الدم الذي يجري في العروق، حتى تصبح طبيعة السلوكات والخيارات والمواقف يحددها بصورة لا شعورية البعد الروحي، فكانت الثورة الجزائرية على سبيل المثال في أساسها ثورة جهادية وأطلق على مقاتليها صفة المجاهدين الذين انخرط جلّهم في الثورة من منطلق الدفاع عن العقيدة، فالقومية والوطنية من المنظور الجزائري لا يمكن فصلها عن البعد الديني.

وإن هذه النظرة إلى الدين الإسلامي كثابت تاريخي متأصل في تطور الأمة الجزائرية، هي التي جعلت الأستاذ لا يتفهم ولا يتقبل موقف بعض النخب الجزائرية القليلة عددا والمؤثرة في صنع القرار، التي تحكمت في مصير ومآل الثورة الجزائرية، والتي تنفر من دين شعبها باسم الأفكار الأبوية اليسارية المتهاوية والتقدمية الزائفة الإقصائية والمستأصلة للرأي الآخر، فرغم إعلان أصحابها مبادئ الحرية والديمقراطية والتنوع الثقافي، إلا أنهم ظلوا رافضين في الواقع لرياح التحرر والتغيير وغير متقبلين للرأي الآخر لأنه لا يعكس وجهة نظرهم. ومع ذلك فإن نظرة الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني للبعد الإسلامي في شخصية الشعب الجزائري هي في أساسها نظرة تحررية ليبرالية باعتبار الدين الإسلامي في جوهره وحسبما يظهر من السيرة النبوية دين تحرري متسامح لا يرفض الرأي الآخر والاختلاف بل يتقبله ويشجعه، ولا ينفي الاجتهاد بل يحث عليه ويثمنه، ولا يرفض المدنية الحديثة والحوار مع الآخر بل يتبناهما ويدعو لها ، وهذا ما يظهر في شخصية الأستاذ المتفتحة على الحياة، والراغبة في الاستكشاف، والتواقة إلى معرفة الثقافات واللغات والبلدان.

- ولا يقل حب الأستاذ ناصر الدين سعيدوني للغة العربية عن تعلقه بالدين الإسلامي، فهو يعشق اللغة العربية كما يُستشف من ثقافته الأدبية الثرية المكملة للثقافة التاريخية، ولا يتوانى في الدفاع عنها كما تدل على ذلك كتاباته ومواقفه. ولعل موقفه هذا نابع من يقينه بأن اللغة ليست فقط أداة مخاطبة ووسيلة تواصل وتدوين وتلقين، وإنما هي، مثلها مثل المعتقد والفكرة المطلقة، إحدى مكونات روح الشعب، والقالب الذي يشكل حضارته وثقافته في أدق تفاصيلها، ولعله بنظرته هذه يوافق مقولة الفيلسوف الألماني هردر الذي اعتبر أن الشعب: «ينبض في لغته،

وروحه تكمن في لغة الآباء والأجداد، وليس هناك ثروة أثمن من لغة الأجداد.» وهنا أيضا يخالف الأستاذ ناصر الدين سعيدوني الرأي الذي روجت له بعض دوائر النخبة الجزائرية والذي يعتبر، لأسباب إيديولوجية ضيقة، اللغة مجرد وسيلة وأداة بحيث تتساوى لغات العالم دون اعتبار للتاريخ والإرث الحضاري، حتى قيل أن اللغة الفرنسية باعتبارها غنيمة حرب يمكنها أن تحل محل اللغة العربية، وهم يرددون هذه المقولة وكأنها تنزيل إلهي لا يمكن المساس به أو نقده، والكل يعلم أن هذا الموقف النخبوي نابع من الرغبة الجامحة في المحافظة على مصالح ومواقع مكتسبة في ظل الأبارتيد الثقافي المستتر منذ الاستقلال والذي قصم وحدة النخبة الجزائرية وجعل الساحة الثقافية في الجزائر حالة فريدة من نوعها في العالم بازدواجيتها المصطنعة.

على أن حب الأستاذ ناصر الدين سعيدوني للغة العربية لا ينطلق من موقف شوفيني ضيق أو تعصب قومي منغلق، وهو الذي كتب وحاضر باللغة الفرنسية وأنجز بها رسالته الجامعية (دكتوراه دولة)، فمعرفة اللغات الأجنبية أمر محبذ لديه شريطة التمكن من اللغة الأم وإحلالها مكانتها، وعدم الأخذ بنظرية «غنيمة الحرب» التي تُتخذ مطيَة لترويج الثقافة الفرانكوفونية المضمحلة التي تُعفي أصحابها من تعلم واستعمال اللغة الأم حتى بعد نصف قرن من الاستقلال السياسي، وهذا ما يمثل أوج الكسل التربوي والفكري، ففي زمن تُلقن فيه اللغات لغير العارفين والناطقين بها في عدة شهور، نجد ممن يعتبرون أنفسهم مثقفين و إطارات الدولة من قضى السنوات الطوال من حياته لم يكلف نفسه تعلم وإتقان لغة أمته، مما يؤكد أن المسألة اللغوية في الجزائر هي في أساسها مسألة إيديولوجية وتتجاوز أطروحة الأداة والوسيلة ولو كان

الأمر كذلك لتعلم العربية الجاهلون بها، ولما استمر إنتاج واستنساخ النخب المفرنسة بعد أكثر من خمسين سنة من الاستقلال، ولما وُجد من المسؤولين الجزائريين من تتحكم فيه عقدة الأندجينا ، فيحلو له أن يخاطب شعبه باللغة الفرنسية و أن يصر على استعمالها في المحافل الدولية و كأن الجزائر ليس لها لغة وطنية ، مقدما بذلك خدمة مجانية للثقافة الفرنسية، بحجة إيصال أفكاره في محافل دولية تُعتمد فيها اللغة العربية، فضلا على أن الفرنسية لم تعد في عالم اليوم من اللغات الأكثر انتشارا ويقتصر أهم مجال لها خارج فرنسا على مجموعة من الدول الإفريقية المتخلفة، مما يدحض حجة إيصال الأفكار ويؤكد أن الاستقلال العقلي والفكري لم يتحقق بعد...

- وإذا أخذنا بعين الاعتبار الجانب الأكاديمي في شخصية الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، فإننا نلاحظ تمسكه بالمعايير والقيم الأكاديمية، فرغم أنه بدأ حياته التربوية ضمن المنظومة الحرّة الموازية وخارج المنظومة التربوية الرسمية التي أوجدها الواقع الاستعماري، إلا أن ذلك لم يمنعه من الالتزام في حياته العلمية اللاحقة بالمعايير الأكاديمية الصارمة في البحث التاريخي، فلم يتقبل أبدا التوجهات الشعبوية التي كانت ولا زالت تعصف أحيانا بالتعليم الجامعي في الجزائر نظرا للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها البلاد منذ استقلالها السياسي، والتي تسعى لتسخير المؤرخ كموظف أو كاتب تضفي كتاباته الشرعية على هذا وذاك.

ومن منطلق رفض هذا التوجه المضر برسالة الثقافة والجامعة، يرى الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني أن المجال الأكاديمي يجب أن يخضع

بالضرورة لمعايير علمية يؤدي التنازل عنها والتفريط فيها لا محالة إلى جعل التعليم الجامعي يتراجع إلى مستوى تعليم ثانوي متقدم في أحسن الأحوال. ولا يمكن المحافظة على القيم الأكاديمية العلمية، في نظره، إلا بتقدير الجهد ومكافأة المجتهد، وإبعاد التأثيرات السياسية ومشاحنات العصب عن الجامعات، وإحجام الأستاذ والباحث عن إقحام ميوله النضالية إلى داخل الجامعة، التي تصبح إذا تحقق ذلك مجالا صرفا للمعرفة الموضوعية والنقدية وحيزا للإبداع والكلمة الحرة التي لا تحسب حسابا للساسة وأصحاب المصالح والإيديولوجيات والباحثين عن الشرعية.

ونقدر أن إيمان الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني الراسخ بوجوب احترام المعايير الأكاديمية هو نتيجة منطقية لطريق الاجتهاد الطويل والمضني التي سلكها لتحقيق ذاته العلمية، خطوة خطوة، ليس فقط على المستوى العلمي بتدرجه الثابت في الحصول على الشهادات الجامعية التي مكنته من إثبات مكانته في ظروف صعبة وفي مناخ السنوات الأولى للاستقلال المتسم بتذبذب المعايير وعدم الاستقرار والقرارات الاعتباطية، وإنما أيضا على المستوى المهني في مجال التعليم إذ نذر الأستاذ ناصر الدين سعيدوني حياته للمهام التربوية والتعليمية، فشملت مهامه مختلف مستويات التعليم من التعليم الابتدائي و الثانوي وهو شاب في مقتبل العمر إلى أرقى مستويات التعليم الجامعي والبحث الأكاديمي، ويدل هذا التدرج الذي قلّما نجد له مثيلا في وقتنا الراهن، على اجتهاد الأستاذ ناصر الدين سعيدوني وقوة إرادته وعدم توانيه في بذل الجهد في طريق المعرفة والبحث والتميز، فحقّ له بذلك وبحكم التجربة المكتسبة

التمسك بالقيم الأكاديمية الثابتة وعدم التنازل عنها في أداء مهمته التعليمية والبحثية.

- وإن هذا الموقف الأكاديمي هو الذي جعله ينظر إلى التاريخ كمجال بحث واستكشاف وتنظير يتجاوز سرد الأحداث وتعظيم بعضها وتحجيم بعضها الآخر، وتمجيد الأبطال الحقيقيين أو الوهميين، وتقزيم البعض وتأليه البعض الآخر، إلى النقد والتحليل والصياغة الذكية والموضوعية والثاقبة والاستشرافية، التي لا تكتفي بوصف الماضي وإنما تعمل على تسليط الضوء على الحاضر والمستقبل كما يحدده تيار نهر التاريخ الجارف. وهذه النظرة الواقعية المجردة للتاريخ هي التي قدم الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني وصفا معبرا لها في استهلاله لكتابه «أساسيات منهجية التاريخ» بقوله:

« إن التاريخ ... يرفض الصمت، و لا يرتضي تسجيل الأحداث والوقائع بدون أسماء الفاعلين والمؤثرين فيها... لأن التاريخ لا يبالي بمن يستمد منه معرفته أو يتخذه درسا أو يجعله عبرة أو يستعمله حجة... كما أنه لا يحجب نفسه في ردهات القصور ولا تشده شواهد القبور، ولا يلتفت إلى زغاريد المنتصرين ولا يأبه بتأوهات المنهزمين، لأنه فوق كل ذلك.

إن التاريخ هو بعث مستمر للحياة وتكريس للوجود لا يتأثر إلا بثقافة وخبرة وسلوك كاتبه، وهو المؤرخ الذي يؤدي دور الحاجب ويقوم بمهنة الكاهن، يشد الرحال إلى الماضي ويسلط الأضواء على مسرح الوجود ودراما الزمن؛ فالمؤرخ الأصيل لا يمكن إلا يكون ابن بيئته

ونتاج عصره واللسان المعبر عن مجتمعه والضمير الحي لأمته والعين الناقدة لواقعه. [1]

***

تبلورت نظرة الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني للتاريخ ونضجت مقاربته للبحث والكتابة التاريخية في المرحلة الثانية من مشواره العلمي، والتي بدأت ـ حسب معرفتنا بمشواره ـ بعد مناقشته لرسالة دكتوراه الدور الثالث في التاريخ الحديث والمعاصر، وتواصلت بحصوله على دكتوراه دولة في الآداب والعلوم الإنسانية (تاريخ حديث ومعاصر)، كلية الآداب، جامعة إيكس-آن-بروفانس (فرنسا) بتقدير «مشرف جدا» (مايو **1988**)، وتقلده بعد ذلك أعلى درجات الأستاذية في الجامعة الجزائرية وجامعات أجنبية، و هذا ما أكد حضوره في مجال البحث والنشر. ويمكن إجمال أهم خصائص مسيرة الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في المرحلة الثانية التي شهدت اكتمال شخصيته العلمية في النقاط التالية:

- تميزت هذه المرحلة التي تأكدت فيها المكانة العلمية للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في الداخل والخارج بغزارة الإنتاج العلمي وتنوعه. فقد تيقن بحكم التجربة والتواصل العلمي بأن الكتابة التاريخية خصوصا والكتابة عموما، ليست ترفا ثقافيا بل هي ضرورة ملحة في وقت كثر فيه المتعلمون والهواة وقلّ فيه الكتاب الباحثون المبدعون، وطغت فيه الثقافة الشفوية الخطابية العابرة على ثقافة التدوين والنشر.

وهذا ما جعل الأستاذ يخصص جلّ وقته للكتابة، بل نجده أحيانا لا يتوانى في مباشرة مشاريع كتابة في مواضيع عديدة وفي وقت واحد، رغم

[1] ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ،ط 2، دار البصائر، الجزائر، 2013، ط 1، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000.

ما في ذلك من مصاعب ومشاق. على أن التصدي لمشاريع كتابة كثيرة لا يعني بالنسبة إليه الانسياق وراء الإنتاج الكمي والتضحية بالجودة والنوعية والتسرع في النشر دون تصحيح وتدقيق وتمحيص، ولهذا نجده يخصص حيزا كبيرا من وقته وجهده لمراجعة ما يكتبه تكرارا ومرارا حتى يخرج النص متكاملا خال من النقائص والهفوات معنى ومبنى، علما منه يقينا بأن ما يدونه المؤرخ يبقى شاهدا عليه وعلى مدى جديته في البحث وحرصه على الإتقان.

- وكان من ثمار نضج شخصية الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني العلمية، خاصة بعد مناقشته لرسالة دكتوراه دولة وبعد أن تعددت وتنوعت مواضيع وإشكاليات كتاباته التاريخية، اكتسابه لسمعة دولية وتجاوز اسمه لحدود القطر الجزائري. فشاء القدر أن تتسع تجربته التعليمية والأكاديمية والبحثية إلى البلاد العربية والغربية، إذ عمل أستاذا متفرغا بجامعة آل البيت بالمفرق (الأردن) (**1996-1998**)، وبعد ذلك كأستاذ في جامعة الكويت (**2001-2011**)، فكانت تجربته خارج الجزائر دليلا على سمعته الطيبة التي امتدت إلى الشرق العربي وإلى الغرب الأوربي بمشاركته في مشاريع بحث دولية. وإن التجربة الدولية في عصرنا الحاضر الذي تهاوت فيه الحواجز والحدود خاصة في المجال المعرفي والأكاديمي هي خير مؤشر على بلوغ الباحث الأكاديمي أرقى مستويات البحث والمعرفة.

كما يمكن القول بأن تواجد الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني لفترة ليست بالقصيرة خارج الجزائر، في وقت اختلّت فيه موازين الحكم على الأشياء وضاعت فيه القيم الأساسية، دليل على ترفعه على الخوض في

المتاهات التي دخلت فيها الجامعة الجزائرية والتي أصبح فيها التسيير الإداري الأعرج أهم شأنا من الإنتاج العلمي والأكاديمي، ويُقيّم فيها الباحث من خلال موقعه في حرب الكواليس والعصب وليس بالرجوع إلى جدية ونوعية إنتاجه العلمي، وإن هذا الوضع من العوامل التي جعلته يبقى بعيدا عن الوطن لفترة، وقد رأى بعض أصحاب الآراء الضيقة والمواقف المغرضة في هذا البعد عن الساحة الجزائرية هروبا من تحمل المسؤولية وانسحابا سلبيا، متناسين أنه في بعض الحالات والظروف يصبح الانسحاب الإيجابي أفضل من المشاركة في عملية الهدم المقصودة أو غير المقصودة، علما أن الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني واصل طيلة فترة عمله خارج الوطن الاضطلاع بمهام الإشراف العلمي وأثبت باستمرار حضوره من خلال كتاباته وإسهاماته.

- وإن خير دليل على تجند الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني لخدمة الجامعة الجزائرية وعدم ادخاره للجهد والوقت لأجل ذلك، أداؤه للعديد من المهام الإدارية والعلمية خلال مسيرته الأكاديمية في مرحلتها الثانية، مبرهنا على تحمله للمسؤولية وسعيه للمساهمة في تحسين الأوضاع السائدة. ونذكر من ذلك: عمله رئيسا لدائرة التاريخ بمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة الجزائر (**1979–1981**)، ثم مديرا لمعهد التاريخ بجامعة الجزائر (**1984–1988**)، وقد تحمل هذه المسؤولية الأخيرة وهو في أشد الحاجة للوقت والتفرغ لإكمال أطروحة دكتوراه دولة التي كان بصدد تحضيرها بجامعة إيكس-آن-بروفانس، والتي كاد أن يضحي بها في خضم مهامه الإدارية الثقيلة، وهذا ما تجنبه بفضل وعيه بأهمية الشهادة الجامعية في المسار الأكاديمي، وهي بمثابة المفتاح الذي تؤصد دونه أبواب التدرج العلمي الأكاديمي. وبعد حصوله على شهادة دكتوراه دولة

اضطلع بمهام رئيس مجلس البحث العلمي لمعهد التاريخ بجامعة الجزائر (1992–1996)، وحتى بعد تجربته الأولى بالخارج (الأردن من 1996إلى 1998)، ترأس الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني مجددا، بعد عودته إلى الجزائر، المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية بجامعة الجزائر (1999–2001)، قبل تنقله إلى جامعة الكويت (2001–2011).

- هذا ويمكن القول، اعتبارا لما سبق، أن الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني جمع خلال مسيرته العلمية بين المهام التعليمية والبحثية من جهة والمهام الإدارية من جهة أخرى، ولم ير أبدا تعارضا بينهما بل على العكس تكاملا وطيدا، فلم يكن ذلك الأستاذ المكتفي بعلمه والذي يسجن نفسه في برج عاجي ولا يؤثر في محيطه المباشر، كما لم يكن ذلك الأستاذ الذي ينسى البعد العلمي في المهنة الأكاديمية ويرمي بنفسه في المهام الإدارية ويتيه بها في المتاهات البيروقراطية. على أن التكامل بين البعدين العلمي والإداري في مسار الأستاذ الجامعي لا يتحقق إلا إذا تحقق شرط أساسي وهو أن تكون الإدارة والتسيير في الجامعة في خدمة العلم والبحث وليس العكس كما يحدث في كثير من الأحيان.

ولعل اقتناع الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بأولوية العلم والبحث على الإدارة والتسيير والتكامل القائم بينهما، هو الذي جعله يحاول تسخير موقعه الإداري في وقت من الأوقات لخدمة البحث العلمي، ورأى بأن أفضل وسيلة لتحقيق هذه الغاية هي توفير فرص الكتابة والنشر للباحثين باعتبارهما الثمرة الحقيقية للجهد العلمي، وتمثلت هذه الوسيلة بالنسبة إليه في إشرافه وحرصه على إصدار مجلة الدراسات التاريخية لمعهد التاريخ لفترة طويلة بالمعايير الجزائرية في هذا المجال (12

عددا من **1986** إلى **1999**)، ثم رئاسته بعد ذلك هيئة تحرير مجلة إنسانيات لكلية العلوم الإنسانية بجامعة الجزائر (الأعدد الثلاثة الأولى من **2001** إلى **2002**). وإن الـمُطَّلِع على ظروف نشر الحوليات العلمية في الجزائر يعلم علم اليقين صعوبة المهمة ومشقة الطريق وما يتطلبه من إصرار وعزم وإرادة. ولعل تمكن الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني من الإبقاء على مجلة الدراسات التاريخية حية مستمرة على مدى اثنتي عشرة سنة لخير دليل على قوة عزيمته وإيمانه بأهمية النشر وضرورة ترك بصمة راسخة في صحراء الكتابة في بلادنا، كل ذلك في ظروف صعبة تجعل ولادة كل عدد جديد ولادة عسيرة مضنية، كما عبر عن ذلك في ما كتبه عن تجربته هذه مع مجلة الدراسات التاريخية. [1]

– وقد أبرزت التجربة الأكاديمية للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني واحتكاكه المتواصل بالرجال بعدا مهما من أبعاد شخصيته، وهو بعد يجعل هذا الكتاب التكريمي في محلّه ويتمثل في وفائه وتقديره لمن عرفهم من رجال الثقافة والعلم ومن خبرهم من أصحاب المواقف والكلمة الصريحة. ولا يقتصر هذا الوفاء والتقدير، الذي لا ينفي أبدا إمكانية الاختلاف في الرأي، على العواطف المكنونة، بل يجب أن يتجسد من منظور الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني العارف بتقاليد السلف الصالح، في الكتابة التي تخلد الذكرى وتحييها وتقر بالفضل لأصحابه، فكانت كتاباته كثيرة في هذا المجال، نذكر منها ما دوّنه عن الأساتذة: أبو القاسم سعد الله، وأبو العيد دودو، وسعدي بزيان، وعمار هلال، وإسماعيل

[1] ناصر الدين سعيدوني، تجربتي مع مجلة الدراسات التاريخية لمعهد التاريخ، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد المزدوج 11–12/ 2000، ص ص. 155–166.

العربي، وروبير مونتران، ومحمد قنانش، وبلقاسم درارجة، وعبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، ومحمد الطاهر عزوي، ومحفوظ قداش، وآندري ريمون، وموسى لقبال، وعائشة غطاس، وعبد العزيز جمعة، وعبد الرحمن شيبان، وعبد الحميد مهري، وقد خصّهم كلهم بكلمات معبرة جمعها كلها في كتاب متكامل شامل وضع له عنوان «في الحراك الثقافي والتفاعل الفكري (تقريض وتصدير وتكريم وتأبين)»، قدمه مؤخرا للنشر ونأمل أن يصدر له قريبا ليستفيد جمهور القراء من تجربته الزاخرة بالعبر والذكريات، وهو كتاب ضمّنه أيضا ما دوّنه من تقديم وتصدير وتقريض للأطروحات العلمية والكتب المنشورة.

- إن تشعب المسالك التي سلكها الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في تحقيق ذاته العلمية يؤشر على غنى وتعدد أبعاد شخصيته كإنسان وكباحث أكاديمي وكأستاذ جامعي. هذا وبدأت اهتماماته العلمية تتنوع وتتشعب مع تقدمه في مسيرة الحياة والبحث، فبعد أن كان اهتمامه في بادئ الأمر منصبا على الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر وخاصة الجانب الاقتصادي منها (حتى نهاية ثمانينات القرن العشرين)، نجده في السنوات الأخيرة يبدي اهتماما متزايدا بمجالات بحث مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر إسهامه في الدراسات الوقفية التي أصبح أحد روادها بل رائدها في الجزائر، وتوجهه نحو الدراسات التراثية من خلال اهتمامه بالتراث الجغرافي والتاريخي المغاربي وأدب الرحلات، واستنطاقه لمناهج وأسس الكتابة التاريخية ومدارسها في أوربا والعالم العربي.

وضمن هذا السياق تأكد توجهه الدائم لاستكشاف الوثائق التاريخية الأساسية والمخطوطات الأصلية من خلال نشر وتحقيق بعض منها وترجمة البعض الآخر. وفي نفس الوقت تبلورت نظرته الجغرافية المكانية للتاريخ من خلال مشروعه الضخم الهادف إلى وضع مدونة للمدن

والأماكن الجزائرية. كما نلاحظ في السنوات الأخيرة تسارعا في وتيرة الكتابة والنشر لدى الاستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، وكأنه يسارع الزمن لتدوين أفكاره وتحاليله، لعلمه يقينا بأن كل ما يبقى من الأستاذ الباحث الجامعي هو ما يكتبه ويخلده على الورق، وما عداه من الشطحات الخطابية في المؤتمرات والمهرجانات بل وحتى ما يُلقى من المحاضرات في المدرجات هو زائل منسي لا محالة إذا لم يُنشر، وهذا ما ينساه أو يتناساه الكثير من الباحثين الجزائريين الذين لا يزالون سجناء الثقافة الشفوية التي أضرت كثيرا بحضور الثقافة الجزائرية على الساحة العربية والعالمية والتي جعلت هذا الحضور باهتا خافتا لقلة ما يكتب وندرة ما ينشر.

ولقد اتخذت الكتابة التاريخية لدى الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بالتدريج منحى موسوعيا، وهذا ما سنحاول إبرازه في هذا الكتاب، بعرض خصصناه حصرا لطبيعة ومجالات وتطور الكتابة التاريخية لدى الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، وإن كنا نعلم علم اليقين استحالة ذكر كل ما ألّفه ونشره في هذه المساهمة نظرا لغزارة إنتاجه.

تقديم لكتب الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني

إنه لشرف عظيم بالنسبة إلي أن أقدم للقارئ هذه المجموعة من الكتب القيمة الصادرة عن دار البصائر الجديدة والتي حرص مؤلفها الأستاذ د. ناصر سعيدوني على نشرها في أحسن صورة، لتكون تتويجا لمسيرة طويلة ومثمرة في البحث والدراسة، ولتكرس مشوارا علميا حافلا، ولتؤكد حضورا فكريا فاعلا، ولترسخ مكانة أكاديمية قوية.

ولقد سمحت له الظروف، خلال السنتين الأخيرتين، بعد توقفه عن مهمة التدريس –وهي مهمة مضنية تستهلك الوقت والجهد- بتخصيص جلّ وقته للتأليف والتنقيح والمراجعة لتطل هذه الكتب على القراء في شكل مناسب وأسلوب متقن، وساعدته على ذلك رغبته الجامحة والمتجددة في الكتابة والنشر وقدرته على صياغة الأفكار وصقلها والتي هي نتاج تجربة طويلة في المجال الأكاديمي والثقافي دامت قرابة نصف قرن.

ويؤكد إصدار هذه الكتب، التي يُنشر بعضها لأول مرة ويعاد نشر بعضها الآخر مزيدا منقحا، الأهمية البالغة التي يوليها الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني للكتابة والتدوين والنشر، فهو من القلّة من المؤرخين والمثقفين والباحثين الجزائريين الذين يكتبون ويصرون على الكتابة، فهو يجد متعة فيها ويرى أنها المهمة الأولى للمثقف والأستاذ الجامعي، فبدونها يتحول النشاط الأكاديمي إلى تمرين خطابي وفي بعض الحالات إلى إسهال شفوي لا طائل منه، لأنه لا يترك أثرا ولا يخلف شواهد تغني المكتبة العربية عموما والجزائرية خصوصا، وهي مكتبة تظل فقيرة كما ونوعا مقارنة بما تنتجه عوالم ثقافية أخرى، حتى أن دولا صغيرة سكانا ومساحة تطرح نخبها إلى الأسواق أضعافا مضاعفة من الكتب مقارنة بما يُنشر في العالم العربي الإسلامي قاطبة. وإن هذه الظاهرة المخيفة المربكة التي نتهاون في قراءة أبعادها، ما هي إلا بعد من أبعاد التخلف الثقافي والحضاري والعلمي الذي نعاني منه أمام الغرب خصوصا والعالم عموما. أو لا يعلم أولئك الذين يتغنون بخطب النضال والحقوق المهضومة والذين يرون أن الكتابة والإنتاج الفكري والعلمي ما هو إلا ترف هم في غنى عنه، أنه في الفترة ما بين 1980 و2000، سُجلت في دولة

صغيرة تُسمى إسرائيل 7.652 براءة اختراع مقارنة بـ 367 براءة اختراع في الدول العربية مجتمعة، [1] إن هذه الأرقام تكفي لوحدها لفهم اختلال ميزان القوى والعجز العربي المزمن عن مواكبة تطورات العصر.

ومما زاد الطين بلّة ترويج وتهليل بعض الدوائر في النخب اليسارية والشعبوية المتحكمة في دواليب الإعلام والإدارة للثقافة الشفوية والفلكلورية، بل وعملها على الحط من قيمة الثقافة المكتوبة الأكاديمية، خاصة العربية منها، بحجة محاربة «النزعة النخبوية» ورفع شعار ملء البطون قبل العقول، حتى أصبحنا شعوبا لا تكتب ولا تكلف نفسها عناء القراءة المتفحصة ومحاولة الفهم العميق، وترضى بالثقافة السطحية الجاهزة التي تروجها الخطب الجوفاء لدوائر ادعت احتكار الحقيقة وظلت حبيسة الفكر الأحادي منذ ستينات القرن الماضي! وهذا ما يجعل كل من يكتب كتابة هادفة وجادة اليوم وفي الوضع الراهن جديرا بالتقدير والتنويه والتشجيع، خاصة وأنه غالبا ما يواجه التضييق والإلغاء والتجاهل من أبواق الإعلام الرديء، خاصة إذا تجرأ على التفكير والنقد والتحليل وعلى الخروج عن القوالب الفكرية الجاهزة، إذ يصبح آنذاك مشبوها ومتهما بالتشاؤم والانهزامية في أمة مخدرة تنتظر فرجا طال انتظاره...

إن الكتب التي يقدمها الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني للقراء، تتميز بتعدد وتنوع مواضيعها وآفاقها التاريخية والفكرية، فهي تسمح بتتبع خطى الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في مشواره العلمي وتطور اهتماماته والإشكاليات التي طرحها على مر السنين، كما تظهر بوضوح

[1] Niall Ferguson, Civilization, the West and the Rest, New York, The Penguin Press, 2011, p. 93.

توجهه أكثر فأكثر نحو اكتساب ثقافة موسوعية تتعدى حدود التخصص التاريخي الضيق إلى طرح حضاري شامل. وهذا ما يتبين لنا من تصنيف هذه الكتب حسب المواضيع التي تتناولها.

فالمجموعة الأولى تتعلق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر في العهد العثماني، وهو المدخل الذي ولج منه الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني عالم البحث التاريخي في فترة السبعينات من القرن الماضي، وهو الأساس الذي شيّد عليه تخصصه الأكاديمي، وهو الموضوع الذي كتب فيه أطروحاته الجامعية. وقد حاول الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني تقديم هذه الكتب للقارئ تقديما لا يتوقف عند حدود الاختصاص العلمي الضيق وإنما بشكل قد يستهوي القارئ المهتم بالتاريخ الجزائري عموما ويجعله يتلمس الشواهد الاقتصادية والاجتماعية لحضور الأمة الجزائرية في التاريخ قبل الاحتلال الفرنسي، وتضم هذه المجموعة الأولى كتب: «تاريخ الجزائر في العهد العثماني» الذي يركز على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية دون إهمال الأبعاد السياسية، و«الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لولايات المغرب العثمانية» الذي يدشن لمقاربة مقارنة بين تاريخ أقطار المغرب العربي في العهد العثماني، و«ريف إقليم مدينة الجزائر (دار السلطان) أواخر العهد العثماني (**1791–1830**)» وهو الترجمة العربية لأطروحة جامعية ضخمة كُتبت باللغة الفرنسية للحصول على درجة دكتوراه دولة، و«النظام المالي للجزائر أواخر العهد العثماني (**1792–1830**) » وهو أطروحة جامعية للحصول على دكتوراه الدور الثالث، ومخطوط «قانون أسواق مدينة الجزائر (**1107–1117** هـ/ **1695–1705** م) لمتولي السوق عبد الله بن محمد الشويهد».

أما المجموعة الثانية من الكتب في هذا التصنيف فتضم دراسات متخصصة متنوعة، وهي عبارة عن أبحاث علمية دقيقة في مواضيع شتى في التاريخ الجزائري، نشرها المؤلف طيلة مشواره الأكاديمي في مجلات علمية، وجمعها في شكل كتب حسب مواضيعها، وهي: «ورقات جزائرية» وهي دراسات وأبحاث متنوعة وشيقة في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، و«دراسات أندلسية» تتطرق للحضور والتأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر بما يؤكد وحدة الغرب الإسلامي وتواصل أقطاره قبل ضياع الأندلس وبعده، و«دراسات تاريخية في الملكية والجباية» باعتبارهما مكونين أساسيين في تنظيم المجنمعات وفي تبلور شخصية الأمم، و«الوقف في الجزائر أثناء العهد العثماني (من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر) وهو مجموعة دراسات أكاديمية وبحوث علمية في موضوع الوقف الذي ازداد اهتمام المؤلف به خلال السنوات الأخيرة باعتباره ظاهرة مجتمعية ودينية لا يمكن فهم طبيعة المجتمع الجزائري خاصة الحضري منه قبل الاحتلال دون الرجوع إليها. وتُلحق بهذا الكتاب «أعمال ندوة الوقف (الجزائر، **2001**) » التي أشرف المؤلف على تنظيمها، و«الكشاف الخاص بأدبيات الوقف في الجزائر» الذي يتضمن بيبليوغرافيا أولية بمصادر ومراجع الوقف في الجزائر لا يمكن لأي باحث في هذا المجال الاستغناء عنها.

وتُظهر عناوين المجموعة الثالثة بوضوح اتساع الأفق التاريخي والمجال البحثي للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، الذي لم يتقوقع بين جدران التخصص الضيق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، فهي دراسات ووثائق قيمة في التاريخ الجزائري حرص المؤلف على نشرها، وهي: «عصر الأمير عبد القادر» الذي أسس فيه لمقاربة جديدة لأبعاد شخصية

الأمير عبد القادر تتجاوز المقاربة التقليدية القائمة على فكرة الزعيم البطل إلى تحديد موقع الأمير من عصره وبيئته، و«القول الأوسط في أخبار بعض من حل بالمغرب الأوسط، للحاج أحمد بن عبد الرحمان الشقراني» وهو مخطوط يدلنا على أوضاع الغرب الجزائري بالتحديد خلال حقبة مهمة من القرن التاسع عشر، و«الشرق الجزائري (بايليك قسنطينة) أثناء العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي من خلال وثائق الأرشيف (مراسلات وتقاييد ومذكرات وتقارير) » الذي يتضمن وثائق تاريخية أولية قيمة تفيد الباحثين في التاريخ الجزائري، و«رحلة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس (1732) » التي تقدم صورة لأوضاع الجزائر من منظور عالم ورحالة بعيد عن البيئة الجزائرية، مما يكسبها طبيعة الوثيقة التاريخية القيمة، وفي نفس الإطار يندرج كتاب «مدينة الجزائر من خلال تقاييد و أوصاف الرحالة والجغرافيين والمؤرخين». ويتضح من هذه العناوين اهتمام المؤلف بالمخطوطات التاريخية وبأدب الرحلات والتقاييد الذي يشكل معينا لا ينضب بالنسبة للمؤرخ الذكي الذي يعرف كيف يستخلص منه المعلومات ويطرح من خلالها الإشكاليات الحقيقية للتاريخ.

وفضلا عن توجهه لتوسيع آفاقه البحثية، نلاحظ أن الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني نحى، خاصة خلال السنوات الأخيرة، منحى فكريا نقديا وأصبح له اهتمام بالقضايا الحضارية التي يصبح التاريخ من دونها جمعا وعرضا عقيما للمعلومات، وهذا ما يتبين من عناوين المجموعة الرابعة من الكتب والتي تضم: «في الهوية والانتماء الحضاري» وهو كتاب يطرح قضايا جوهرية تمس تبلور الشخصية الجزائرية ويشكل عدم البت فيها والعبث بها قنبلة موقوتة تهدد تماسك المجتمع الجزائري

ووجود الدولة الجزائرية مستقبلا، و«الجزائر، منطلقات وآفاق» وهي مقاربات لواقع الجزائر من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية أرادها المؤلف أن تكون مرآة عاكسة ينظر من خلالها المجتمع الجزائري إلى ذاته من دون مزينات ومغالطات، و«في الحراك الثقافي والتفاعل الفكري» الذي يعرض فيه تجربته وتفاعله مع محيطه الثقافي والفكري وتقديره للرجال والمواقف.

هذا ولم يحصر المؤلف اهتمامه بالمجال الجزائري والمغاربي، فقد أبدى اهتماما، خاصة في الفترة المتأخرة، بتاريخ أقطار المشرق العربي والغرب الأوربي، وهذا ما تؤكد عناوين المجموعة الخامسة في هذا التصنيف، وهي: «دراسات وترجمات في تاريخ المشرق العربي» تتطرق لبعض الإشكاليات الجوهرية في تاريخ المشرق وتؤسس لتاريخ مقارن بين أقطار المشرق والمغرب ولكتابة تاريخ عربي متكامل، و«الاستيطان اليهودي في فلسطين» وهو ترجمة أطروحة جامعية أنجزت في ثلاثينات القرن الماضي وتظهر لنا المشروع الصهيوني وأبعاده من منظور المدافعين عنه، و«مسائل في التاريخ الأوربي والمعاصر» التي يسمح للقارئ بفهم الأسس الفكرية التي قامت عليها الهيمنة الأوربية على العالم خلال القرون الأربعة الأخيرة. ويحاول الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني من خلال هذه المواضيع التأسيس لمقاربة تاريخية مقارنة تسمح بالنظر إلى التاريخ الجزائري والمغاربي من نافذة أكبر وأفق أوسع من خلال استخلاص الدروس والاستنتاجات من التطور التاريخي لمجالات متاخمة أثرت ولا زالت تؤثر في سيرورة التاريخ الجزائري والمغاربي.

هذا وإلى جانب اهتماماته الفكرية والحضارية التي أغنت مقاربته التاريخية المتخصصة، لم يُغفل المؤلف وهو الأكاديمي والأستاذ الجامعي

المتمرس، الجانب المنهجي والمعرفي في مؤلفاته، فالمجموعة السادسة في هذا التصنيف تضم عصارة جهوده في فهم ماهية التاريخ وكيفية التعامل مع النصوص التاريخية وتحليلها ومناهج الكتابة التاريخية المتبعة، وهذا ما تؤكده عناوين الكتب المنشورة في هذا المجال، وهي: «أساسيات منهجية التاريخ» وهو كتاب يفيد الطالب المبتدئ والباحث المتمكن على حد سواء لما فيه من دقة وتفصيل لأبعاد منهجية البحث التاريخي، و«تطور الكتابات التاريخية من جهد فردي إلى مفهوم حضاري» وهو كتاب شامل جامع لتوجهات الكتابة التاريخية منذ العصور القديمة ويقدم قراءة موسوعية للمراحل الكبرى لتطور الكتابة التاريخية والمساهمين فيها في مختلف المجالات الحضارية، و«في الشأن الخلدوني» وهو كتاب خصّ به المؤلف المؤرخ المغاربي الكبير وضمّنه تحليلا منهجيا لمقاربته التاريخية وحاول المقارنة بينه وبين بعض كبار مؤرخي عصر النهضة في الغرب الأوربي. ولا تقل أهمية عن كتب المؤلف في المنهجية التاريخية، مدوناته التراثية الموسوعية، علما منه يقينا أن الكتابة التاريخية تنطلق من المعرفة التاريخية التي تختزنها كتب التراث فكان له في هذا المجال: «من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي (تراجم مؤرخين ورحالة وجغرافيين)» الذي يُعرف القارئ بالشخصيات التي نسجت خيوط التاريخ المغاربي بكتاباتها وتقاييدها، وفي نفس السياق يندرج «الكشاف» المتضمن الإسهام المغاربي في مجال المعارف الإنسانية (تاريخ ـ جغرافيا ـ رحلات ـ سير ـ مناقب ـ نوازل ـ أحكام ـ تقاييد ـ برامج ـ فهارس) محاولة إحصائية و تقييمية (من القرن **1** ـ **14** هـ **7** ت **20** م).

كما تُضاف إلى مجموعات الكتب المنشورة هذه ثلاثة عناوين باللغة الفرنسية، وهي منشورة بالعربية أيضا:

1. L’Algérois à la fin de l’époque ottomane (**1791-1830**).

2. Propriété et fiscalité en Algérie à l’époque ottomane (**17-19**ème siècles).

3. Le waqf en Algérie à l'époque ottomane (**17-19**ème siècles), Recueil de recherches sur le waqf.

إن أعمال الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني التي تنشرها مشكورة دار البصائر الجديدة، تمثل في نظرنا مكتبة تاريخية حقيقية في حد ذاتها، وإن كانت من إنتاج فرد واحد، أنجزها صاحبها بفضل اجتهاده وإيمانه برسالة المؤرخ وحرصه على ترك الأثر الصالح من بعده ومثابرته على النشر رغم العوائق والمثبطات والمحبطات، وجاءت لتثري المكتبة الجزائرية والعربية الواسعة وتنير الدرب لمن أراد أن يتبع هذه الخطى ويساهم في تغيير واقعنا الثقافي.

فالشكر مجددا لدار البصائر الجديدة على إنجازها هذا، وهنيئا للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني على هذا الفتح الكبير.

الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني كما عرفته

أ. عمار بوحوش، جامعة الجزائر (3)

من لا يعرف الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني لا يعرف تاريخ الإمبراطورية أو الخلافة العثمانية. لقد اشتهر الصديق الفاضل ناصر الدين بكتاباته الشيقة عن العثمانيين وعن دورهم في الجزائر سلبا وإيجابا. وفي البداية، تعرفت على دراسته وأبحاثه عندما كنت بصدد جمع المعلومات عن الجزائر في الفترة العثمانية بقصد الشروع في إعداد الفصول الأولى لكتابي عن «**التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962** « والذي نشرته دار الغرب الإسلامي في بيروت سنة **1997**. وقد شاءت الصدف أن يقوم بتقديم كتابي للقراء في طبعته الأولى سنة **1997**، أي عندما كنا أستاذين في جامعة آل البيت، بالأردن.

لقاءات في اجتماعات المجلس الأعلى لجامعة الجزائر

معرفتي الحقيقية واختلاطي بالدكتور ناصر الدين سعيدوني كانت في اجتماعات المجلس الأعلى لجامعة الجزائر حيث كان يمثل معهد التاريخ وأنا أمثل معهد العلوم السياسية بجامعة الجزائر بصفتي رئيسا للمجلس العلمي للمعهد من **1986** إلى غاية **1992**. وفي الحقيقة، أنني كنت ألاحظ في الاجتماعات أن الدكتور سعيدوني كان يتسم بالموضوعية والرزانة والسعي لإعلاء سمعة الجزائر. وبكل صراحة، فإن مواقفه كانت مماثلة لمواقفي، وكنا نساند بعضنا البعض ونتفق على الخطوات التي ينبغي القيام بها لتدعيم قضايا التعريب وتبادل الزيارات بين الأساتذة من جامعاتنا وجامعات المشرق العربي.

لقد لاحظت في اجتماعات المجلس الأعلى لجامعة الجزائر أن الدكتور سعيدوني يقوم باتصالات حثيثة بالأساتذة ويطلب منهم مقالات وأبحاث يمكن له نشرها بمجلة التاريخ التي كان هو رئيس تحريرها.

واستجابة لرغبته في الحصول على دراسات في العلوم السياسية، قمت بإعداد دراسة عنوانها : « خصائص الثورة الجزائرية مقارنة بالثورات الكبرى في القرن العشرين » وهي منشورة بـ « مجلة الدراسات التاريخية » العدد رقم **8**، **1993–1994**، ص **105–115**. كما طلب مني بعد عودتنا إلى جامعة الجزائر من جامعة آل البيت في الأردن سنة **1998**، أن اكتب له دراسة أخرى لكي ينشرها بمجلة دراسات إنسانية. وبالفعل، سلمته بحثا بعنوان « التطورات السياسية بالجزائر في عهد الرئيس أحمد بن بلة، **1962–1965**»، والبحث منشور بالعدد الأول من مجلة **«دراسات إنسانية»** سنة **2001**، ص **149–177**.

لقاءاتنا بجامعة آل البيت، الأردن (1996–1998)

أريد أن أؤكد هنا على حقيقة ذات أهمية كبيرة أن علاقتي بالأستاذ ناصر الدين سعيدوني تعمقت وازدادت ارتباطا غداة قيامنا بالتدريس في جامعة آل البيت بالأردن. ومنذ وصولي إلى جامعة آل البيت في جانفي **1996**، تحاورت عدة مرات مع رئيس جامعة آل البيت الدكتور محمد عدنان البخيت، وكلمته عن الدكتور ناصر سعيدوني وعن إمكانية استقدامه إلى جامعة آل البيت، وشعرت أنه كان ينوي، أيضا، جلب الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله من الولايات المتحدة الأمريكية، وقلت له بصراحة أن الأولوية للدكتور سعيدوني لأنه يعيش في ظروف صعبة بالجزائر ويتعرض لاستهداف إرهابي بعد قبوله لإلقاء محاضرات في إحدى مؤسسات تابعة لرئاسة الجمهورية، وخاصة أن جيلالي اليابس قد ألقى محاضرة نقلتها التلفزة الوطنية وتعرض لعملية اغتيال. وبالفعل، فقد اخذ الدكتور محمد عدنان البخيت بملاحظاتي ووجه الدعوة إلى الدكتور ناصر الدين سعيدوني والتحق بجامعة آل البيت ابتداء من

سبتمبر **1996**، ثم التحق بنا الدكتور أبو القاسم سعد الله، وصرنا نحن الثلاثة الأساتذة المرموقين بجامعة آل البيت، وأكد هذه الحقيقة رئيس الجامعة الذي استقبل الرئيس ليامين زروال سنة **1997** وأكد له أن الجامعة تعتز بوجود **3** أساتذة جزائريين مرموقين بها.

وفي حفلة استقبال للجالية الجزائرية من طرف رئيس الجمهورية، التقينا عمار تو، وزير التعليم العالي والبحث العلمي، وأبدى إعجابه بنا وبالتنظيم الرائع لجامعة آل البيت، ووجه إلي دعوة لزيارته في الجزائر لكي يستفيد من هذه التجربة. لكن عندما عدت إلى الجزائر وطلبت مقابلته أجابني عن طريق رئيس التشريفات بأنه مشغول !!

المهم، أن الأساتذة الجزائريين الثلاثة، تم تعيينهم كأعضاء في مجلة «منارة « التي تصدرها الجامعة، وشاركنا بفعالية في إصلاح برامج التعليم العالي بجامعة آل البيت وأظهرنا لإخواننا الأساتذة في المشرق العربي كفاءة وجدية الأستاذ الجزائري.

وبصفتي رئيسا لقسم العلوم الإدارية بجامعة آل البيت ورئيسا للجنة العلمية بكلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، كان يتردد على مكتبي باستمرار الدكتور ناصر الدين سعيدوني، ونذهب كل جمعة إلى الصلاة معا في مسجد قرب مسكننا بمدينة المفرق.

اللقاءات الأسبوعية في منازلنا

كل ليلة من ليالي الأربعاء، كنا نجتمع نحن الثلاثة : سعيدوني، بوحوش، سعد الله، في بيت أحدنا، نستمتع بالأكل الجزائري وبالحديث الشيق عن ما يجري في بلدنا وفي الجامعة وفي الدول العربية. إن هذا لم يحدث عندما كنا في الجزائر لكنه حدث عندما تواجدنا بالخارج. وأعترف

أن هذه السهرات كانت من أحسن اللقاءات التي استمتعت بها في حياتي، لأننا تعرفنا على تجارب بعضنا البعض في التدريس والأيام الصعبة التي مررنا بها، والأيام السعيدة التي تمتعنا بها أثناء تدريسنا بجامعة الجزائر. ومن خلال هذه المحادثات والمناقشات اكتشفنا الجوانب الخفية في حياة بعضنا البعض.

رحلتنا إلى سوريا سنة 1998

في عطلة الربيع من سنة **1998** قمنا برحلة سياحية إلى سوريا وزرنا دمشق واللاذقية وحماة. وأعتقد أن هذه الزيارة قد مكنتنا، مع عائلاتنا، من التعرف على مخلفات العثمانيين في سوريا وخاصة في قلعة صلاح الدين باللاذقية وكسب وحماة. وبطبيعة الحال، فإن الأستاذ ناصر الدين سعيدوني هو الذي كان يشرح لنا ماذا حصل في سوريا أثناء الحكم العثماني. ومن يريد أن يعرف الصراع بين القوميين العرب والعثمانيين، عليه أن يراجع الأستاذ ناصر الدين سعيدوني في هذا الموضوع لأنه، في الحقيقة، عبارة عن انسكلوبيديا متحركة. وأثناء توقفنا في دمشق زرنا مسجد الأمويين وقبر صلاح الدين الأيوبي ومسجد السيدة زينب. وعندما انتهينا من زيارة مسجد الأمويين تعرفنا على المكان الذي يوجد فيه قبر يحي عليه السلام و قبر صلاح الدين الأيوبي الذي يوجد خارج المسجد.

إعداد خطة العودة إلى الجزائر

في أفريل من عام **1998** قررنا العودة إلى جامعة الجزائر ولكل واحد منا أسباب تدعوه إلى العودة، والخطة تم إعدادها في مكتبي. فبالنسبة إلي، قررت العودة بسبب انتهاء فترة الاستيداع التي حصلت عليها زوجتي من

وزارة المالية، بالإضافة إلى الطلبة الذين أشرف عليهم في جامعة الجزائر وكانوا يعانون من صعوبة إتمام أطروحاتهم. كما أنني كنت قلقا على منزلي وخوفي من سرقته. أما الدكتور سعيدوني فكان يرغب في العودة بقصد التدريس ومواصلة الإشراف على طلبته، لكنه، بصفة خاصة، كان يرغب في الإعداد لتزويج ابنته الدكتورة وفاء والتفرغ لكتابة أبحاثه في الجزائر لأن الكتابة في المشرق العربي صعبة بسبب كثرة أعباء التدريس ووجود الأرشيف الخاص بالوثائق في الجزائر.

وفي إحدى الأيام اجتمع المجلس الأعلى للجامعة برئاسة الدكتور محمد عدنان البخيت للنظر في قضايا التوظيف وتجديد عقود الأساتذة المتواجدين بالجامعة. وبمجرد اطلاعه على رغبتي ورغبة الدكتور سعيدوني في عدم التجديد وإنهاء العقد مع الجامعة، أصيب بصدمة وقرر إنهاء الاجتماع إلى يوم آخر. واتصل بنا بعض الأساتذة الذين حضروا الاجتماع وأخبرونا أن رئيس الجامعة أصيب بخيبة أمل كبيرة عندما قرأ أو تعرف على استقالتنا من جامعة آل البيت وأنه سيتصل بنا بسرعة لإقناعنا بالعدول عن الاستقالة.

وبالفعل فقد اتصلت بنا سكرتيرة رئيس الجامعة «أيمان» وطلبت منا الحضور لمقابلة رئيس الجامعة. وفي طريقنا إلى مكتب رئيس الجامعة تشاورنا في الأعذار المختلفة التي يمكن أن نقنع بها رئيس الجامعة لإنهاء تعاقدنا وعودتنا إلى بلدنا. وبعد التسليم عليه، وجدناه مستاء من قرارنا بمغادرة الجامعة، وطلب منا أن نتراجع عن قرارنا وأن نواصل المسيرة مع جامعة آل البيت لأن مغادرة أساتذة كبار يعني بالنسبة لرئيس الجامعة تراجع مستوى التعليم وتدهور سمعتها. لكن الخطة المحكمة والتبريرات القوية

وتصميمنا على العودة إلى الجزائر أقنعت الدكتور البخيت بأنه لا فائدة تجدي من وراء سعيه لإقناعنا بالتراجع عن قرارات إنهاء عقودنا.

لقاءاتنا من جديد بكلية العلوم الإنسانية بجامعة الجزائر

للأسف الشديد فإن عودتنا إلى جامعة الجزائر لم تكن مثمرة وفرص الزيارات العائلية نقصت، والاتصالات في كلية العلوم الإنسانية لم تكن وثيقة وخاصة أن الأستاذ سعيدوني تحصل على دعم من عميد الكلية الأستاذ بشير شنيتي والأستاذ الطاهر حجار رئيس الجامعة، وتم تعيينه رئيسا للمجلس العلمي للكلية ومكلف بالإشراف على مجلة جديدة للعلوم الإنسانية. المهم أن الأستاذ سعيدوني حاول أن يكون معتدلا، ويرضي جميع الزملاء الذين كانت لهم توجهات متباينة، وفي النهاية كان يخرج بنتائج مقبولة للجميع.

وقد لاحظت أثناء مناقشات لأطروحات الدكتورة، أن الدكتور سعيدوني كان يعمل المستحيل لمساعدة الطلبة على التخرج والحصول على شهادتهم العلمية. لقد كان يتعاطف مع الطلبة بقصد تسهيل عملية تخرجهم، وكذلك كانت له شعبية كبيرة في أوساط الطلبة. لقد ناقشنا مرة أطروحة طالب ليبي في التاريخ وكانت أطروحته متكونة من ثلاثة أجزاء وهي محشوة بالمعلومات لكنها غير مرتبة ترتيبا علميا، وكنت أتوقع أن اللجنة ستطلب إعادة كتابتها وتقديمها في شكل جيد، لكن المشرف دافع عن الطالب واللجنة اقتنعت بتبريرات المشرف وتحصل الطالب على شهادة الدكتورة.

وفي فرصة أخرى ناقشنا معا أطروحة الطالب على تابليت عن الأسرى الأجانب في الجزائر خلال التواجد العثماني وعملية مقايضتهم بأموال للخزينة الجزائرية، وكانت المناقشة حامية الوطيس، وتمكن المشرف الأستاذ سعيدوني بإقناع أعضاء اللجنة بالتصويت لصالح

حصول الطالب على الدكتورة. لكن الحق يقال أن أطروحة تابليت كانت جيدة والمعلومات الموجودة بها غير متوفرة لأعضاء لجنة المناقشة.

افترقنا من جديد

في عام 2002 افترقنا من جديد حيث انتقل الدكتور سعيدوني إلى جامعة الكويت وانتقلت أنا إلى جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالرياض، وبذلك بدأت الاتصالات تتضاءل بيننا ولم يعد في وسعنا تبادل الآراء والمعلومات عن أي موضوع. غير أن الدعوى التي وجهها لنا السيد محمد الشريف عباس وزير المجاهدين للمشاركة في ملتقى دولي بالجزائر حول الثورة الجزائرية، جمعتنا من جديد في 2004 على ما أظن، وقدم الأستاذ سعيدوني محاضرة وجاء على حسابه الخاص من الكويت وأنا الآخر جئت من الرياض على حسابي الخاص، وبخل علينا إبراهيم عباس المسؤول عن الملتقى وعن التراث في وزارة المجاهدين بالإقامة في الأوراسي مثل بقية ضيوف الملتقى، و لم يتم تعويضنا عن تذكرة السفر، ومنذ ذلك اليوم لم نحضر أي مؤتمر تعقده وزارة المجاهدين.

عائلة سعيدوني هي السبب الحقيقي لنجاحاته

بكل موضوعية، إن نجاحات الأستاذ سعيدوني في كتاباته وأبحاثه وفي تربية أبنائه وفي الوصول إلى مكانة رفيعة في البحث العلمي، ترجع إلى تفرغه للبحث العلمي وعدم الانشغال بشيء آخر، لأن الزوجة الفاضلة كانت تعفيه وتخفف من انشغالاته الأخرى، ولذلك استطاع الأستاذ سعيدوني أن يركز على بحوثه وأن يتفرغ لها وينجح فيها. إن الله أنعم عليه بزوجة متعلمة أعطاها الله القدرة على إنجاب وتربية 5 دكاترة (3 في الطب وواحد في الهندسة المعمارية وآخر في المعلوماتية). ولعل المشكل

الوحيد الذي نغص حياة الأستاذ سعيدوني وأزعجه إلى حد كبير هو بناء المسكن وبيع سيارته لاستكماله !!.

وباختصار شديد، إن الأستاذ ناصر الدين سعيدوني الذي تقاعد منذ سنوات يحظى بالاحترام والتقدير في الأوساط العلمية العربية والدولية. وبالرغم من نجاحه في تأليف العديد من الكتب والارتقاء بسمعة الجامعة الجزائرية في الداخل والخارج، فإن جامعته، للأسف، غير مبالية وغير معترفة بالخدمات الجليلة التي قدمها للجزائر ولا زالت إلى الآن لم تقم بمكافأته على أعماله الراقية و تطلق اسمه على إحدى المدرجات بالجامعة، تخليدا لمساهماته العلمية في ترقيتها. كما أنها لم تقم بتنظيم مسابقة علمية تحمل اسمه في مجال التاريخ الجزائري.

إن الشخص الوحيد الذي أنصفه هو الدكتور جمال يحياوي مدير مركز البحوث في الحركة الوطنية الذي تفضل مشكورا بإعادة طباعة كتبه وتوزيعها في الجزائر. كما أنه ينبغي التنويه بمجهودات الأستاذ ودان بوغفالة وزملاءه في مركز البحوث الاجتماعية بجامعة معسكر الذين اعترفوا بالجميل وقاموا بجمع المقالات عن الأستاذ ناصر الدين سعيدوني وذلك تقديرا للمعرفة وعرفانا بالمجهودات العلمية للأستاذ الجزائري الذي أفنى عمره في البحث والتدريس والتنقل بين مراكز البحث العلمي في فرنسا وفي المشرق العربي وفي اسطنبول لكي يترك لنا هذا الكم الهائل من الوثائق والمعلومات عن جزائرنا وخاصة عن الفترة العثمانية.

كلمة حق في المُحتفى به

أ. د. عبد المالك خلف التميمي، جامعة الكويت

تعود علاقتي بمنطقة المغرب العربي إلى فترة الثمانينات من القرن الماضي، عندما وجدت بأن أغلب من يكتبون عن تاريخ العرب من مصر والمشرق العربي لا يركزون على ثلث العالم العربي مساحة وسكاناً، بل يتجاوزونه أحيانا. وكانت قد تأكدت لي في عدة مؤتمرات في دول المغرب العربي (تونس والجزائر والمغرب) أهمية هذه المنطقة ومدى عمق روابط التاريخ المشترك بين المغرب والمشرق العربيين. ونتيجة لذلك الشعور وتلك المعرفة، اقترحت أن أُدرّس مقرر المغرب العربي الحديث والمعاصر بقسم التاريخ بجامعة الكويت، فقمت بتدريسه للطلبة حوالي عشر سنين، وكتبت عدّة دراسات عن أقطار المغرب العربي، تولى جمعها ونشرها مؤخرا بالجزائر بدار البصائر الجديدة الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني بعد انتهاء عمله في جامعة الكويت ورجوعه إلى الجزائر، وقد حمل الكتاب عنوان: «أضواء على المغرب العربي: رؤية عربية مشرقية» (دار البصائر، الجزائر، **2011**).

لقد أخذت الجزائر في ذاكرتنا مكانة عزيزة، حيث تفاعلنا مع ثورتها ضد الاستعمار الفرنسي في الخمسينات وبداية الستينات من القرن العشرين (**1954–1962**)، وكنا آنذاك في سن مبكرة في مرحلة الدراسة المتوسطة والثانوية، كما عِشنا فرحة انتصار ثورة الجزائر واستقلالها مع بعض الطلبة الجزائريين الذين كانوا يدرسون معنا في ثانوية الشويخ في مستهل الستينات.

فظلت الجزائر وباقي أقطار المغرب منذ ذلك الحين ضمن اهتماماتي العلمية، ولقد طلب مني أخيرا المشرفون على إصدار كتاب تكريمي عن

الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني أن أشارك فيه، فكانت هذه الكلمة التي تعبر عن تقديرنا لهذا الأستاذ الصديق الذي أُقدّره وأعزّه. فلقد كانت شعلة من النشاط العلمي والثقافي والسلوك الإنساني في تعامله مع زملائه وطلبته... وإنني أعرف تماما أن الكلمات هنا لا تفيه حقّه، ولكن هذه انطباعاتي عن الرجل الذي يذكره زملاؤه وطلبته باستمرار، فقد كان حقا قيمة معرفية، وصديقا عزيزا رافقناه في جامعة الكويت لسنوات عدّة (2001–2011)، ونتمنى له مزيدا من العطاء بمناسبة إعداد هذا الكتاب التكريمي الذي يصدر بعد عيد ميلاده السبعين.

لقد كان مكتب الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني لا يبعد عن مكتبي في قسم التاريخ إلا أمتاراً قليلة، فكنت ألتقي به تقريبا ثلاثة أيام في الأسبوع، وكانت الدقائق التي تجمعنا مليئة بالحوار العلمي والثقافي.

إن ما يميز هذا الأستاذ هو اهتمامه بطلبته ومواظبته على نشاطه العلمي على مستوى القسم، وحضوره المحاضرات العامة خارج الجامعة، وكذلك تواضعه وأريحيته وعلاقته الممتازة مع الجميع واهتمامه بمقرراته الدراسية وحرصه على تنمية معارف طلبته الذين يذكره الكثيرون منهم بالخير بعد تخرجهم.

لا أريد أن أُسهب مدحا في هذا الصديق العزيز لأن هذا ليس منهجي في تقييم الأشخاص، وأعرف تماما أن الدكتور سعيدوني لا يحب المدح والإطراء، لكننا وجدنا من الواجب علينا أن نذكره ونثمن جهده في زمن اختلطت فيه الأوراق وانحدر فيه مستوى التعليم وصار الناس لا يُفرقون بين الجيد وغيره، لكن الذي يتعامل مع التاريخ بحثا عن الحقيقة عليه أن

يكون موضوعيا، وهذه كلمة وفاء وتقدير لهذا الصديق دون التطرق إلى ذكر دراساته وكتبه التي يعرفها طلبته في الجزائر والكويت.

إن من المناسب أن نُذكّر في هذه الكلمة أن الدكتور سعيدوني، وهو في سن التقاعد، لديه مشاريع مستقبلية أكاديمية وفكرية، نرجو له الصحة والتوفيق لإنجازها، وفي مقدمتها مشروع إصدار مجلة فكرية تاريخية يعمل مع ابنه الباحث الدكتور معاوية سعيدوني على تجسيدها.

هذا وأرجو أن يعذرني أخي وصديقي الدكتور ناصر الدين سعيدوني إن لم أعطه ما يستحقه، إذ لم يسعفني الوقت لإعداد دراسة لكتابه التكريمي، وإن هذه الكلمة ليست إلا تعبيرا عن وفاء لصديق صادق ورجل علم نزيه وشخص لم يقف عند حدود المعرفة التاريخية، بل تجاوزها إلى مجال الثقافة العامة، وله رؤية تجاه مستقبل بلده والوطن العربي عبّر عنها في حواراتنا معه... إننا نقول له مودّعا في هذه الكلمة: إننا نفتقدك بقسم التاريخ بجامعة الكويت، ونتمنى لك الصحة وللجزائر الحبيبة الاستقرار والتقدم.

انطباعات أكاديمية عن الأستاذ ناصر الدين سعيدوني

د. مصطفى بن حموش، جامعة البليدة.

عندما شرعت في تحضير رسالة الدكتوراه، ساقني القدر لملاقاة الأستاذ الفرنسي التركي اليوناني الأصل -يراسيموز ستيفان- المتوفى سنة **2005** بجامعة باريس الثامنة والمختص بالأرشيف العثماني. وخلال مناقشتي لموضوع الرسالة التي كنت أحلم من خلالها استعادة أمجاد المدينة الإسلامية -المتمثلة في القصبة- في مواجهة الطمس الحضاري الذي تعانيه مدننا منذ أن وطئتها أقدام الفرنسيين، أحسست أن الأستاذ كان يدفعني دفعا إلى مجال التاريخ. فما كان مني إلا أن انتفضت في وجهه قائلا أنا معماري ولست مؤرخا! فنظر إلي بحزن وازدراء قائلا أنتم الجزائريون، أجهل شعب بتاريخكم! و لم يزد عن ذلك شيئا. وبعد لقاء آخر وجدت نفسي مستسلما له دون اقتناع كامل. وسرعان ما وجّهني خلال المناقشة لرؤية باحث في الجزائر اسمه ناصر الدين سعيدوني الذي سبق وأن اشتغل على الأرشيف العثماني ليفيدني في بحثي.

كان ذلك أواخر السنة الجامعية **1992** عندما التقيت بالأستاذ سعيدوني في ساحة الجامعة بالقرب من معهد التاريخ، حيث قدمت نفسي و موضوع بحثي. و سرعان ما وجدتني أتفاعل معه و آخذ منه التوجيهات الأولى التي ساعدتني على خوض غمار البحث في الأرشيف العثماني الذي كان قد استعيد من فرنسا و الذي بقي على حاله دون ترتيب دقيق و لا تصوير على الميكروفيش عكس ما هو حاله الآن.

بالنسبة لمعماري تعوّد على الرسم والخيال ورؤية المستقبل و تشبع بآراء المعماريين العصرانيين الغربيين، بحكم التتلمذ عليهم في مدرسة

الهندسة المعمارية والتمدين بالحراش، فإن الدخول في مجال التاريخ ثم قراءة وثائق المحاكم الشرعية والسجلات ضرب من خروج النجم عن مساره الكوني وهو ما حدث لي بعد المكوث في مركز الأرشيف الوطني ببئر خادم مدة سنة كاملة. فبالإضافة إلى العدد الكبير من علب الأرشيف التي حوت ما يزيد عن العشرين ألف وثيقة، وأكثر من **400** من سجلات البايلك وبيت المال والتي كانت تنتظرني بتحدّ كبير حيث كان عليّ أن أفضّها كلّها، مع ما كانت عليه من كتابة عويصة وغبار متراكم عبر قرون، فقد كنت أستوحش ذلك المكان الذي كان ولا يزال فارغا إلا من الطاولات المصقولة الواسعة و الكراسي الأنيقة، ثم العدد الكبير من الموظفين.

لقد كنت أقضي الأيام الطويلة في قاعة المطالعة الواسعة وحدي، لا يشاركني فيها إلا باحثا أو باحثين عابرين لا يلبثان أن يختفيا. ولم أكن أتغلب على تلك الوحشة إلا بالزيارات المتباعدة إلى الأستاذ سعيدوني في المعهد أو في بيته، و بما كان يغدقه عليّ من تحفيز مستمرّ ودفع دائم ومساعدة لفكّ المفردات المبهمة أو الغريبة في تلك الوثائق، أو الطرائف العثمانية. وهكذا أتممت الاستقراء الكامل للأرشيف العثماني المتوفر في الجزائر وقطعت الحجة على المشرف بعد أن انتقيت عددا كبيرا من الوثائق المتعلقة بشؤون العمران.

لم تقتصر مساعدة الأستاذ ناصر الدين سعيدوني على المصاحبة العلمية بل إنه لم يبخل عليّ بالمراجع المتوفرة في بيته و التي استحضرها من الخارج بعد إنهاء دراسته وذلك رغم حداثة صداقتي به آنذاك. فخلال المناقشة كانت إشاراته العابرة التي كان يلقيها عليّ والتي كان

يستقيها من اطّلاعه عن مقاطعة الجزائر في العهد العثماني، تتسلّل بكل انسيابية إلى صلب بحثي عن مقاطعة دار السلطان والمدن التي فيها مما، سهّل عليّ تشكيل جهازها الإداري وتركيبتها الاجتماعية والإدارية والإلمام بعوامل تطورها العمراني في مدة وجيزة. لقد أحسست مع نهاية البحث أن تاريخ النزوح الأندلسي والتواجد العثماني في بلادنا قد انفتحا لي، وقد أصبحا فيما بعد المجال العلمي الذي تورطت في الدخول فيه و لم أستطع الفكاك منه إلى يومنا.

إن تعانق العثمانين والأندلسيين في بلاد المغرب الأوسط كان المفتاح الأساسي لفهم العمارة والعمران في بلادنا قبيل حلول الدمار الفرنسي ببلادنا والذي صقلته ملاقاتي المتكررة للأستاذ سعيدوني والمتوافقة مع آراء المشرف على رسالتي بجامعة باريس الثامنة. وكان عليّ لزاما بعد أن نجحت في نشر رسالة الدكتوراه باللغة العربية و ملحقاتها التي صنفتا في كتاب آخر أن أهديها له، عندما كان لا يزال أستاذا في جامعة الجزائر ببوزريعة في شتاء سنة **2000**، بعد أن قضيت خمس سنوات آنذاك في الخليج. وقد وجدت الطريق بعدها معبدا لزيارة إسطنبول و الاستزادة من الدراسة عن العثمانيين، والتعرف على الأكاديميين المهتمين بهذا المجال كأمثال الأستاذ عبد الجليل التميمي بتونس.

لا يقتصر جهد الدكتور سعيدوني على البحث والتحقيق، بل إن له اليد كذلك في الإشراف وإعداد جيل من الباحثين في الساحة العلمية موزعين على جامعات القطر. فقد كان له الفضل فيما أعلم في تشكيل نواة للدراسات الاجتماعية والاقتصادية للجزائر بالعهد العثماني وتشجيع العديد من الباحثين للعمل على الأرشيف العثماني داخل الوطن و خارجه.

بما أن تخصصي يرتبط بالمجالات المجاورة لعلم التاريخ، فإن الاطلاع على أعمال الأستاذ سعيدوني تسمح لي بإبداء الرأي العلمي في

الأعمال الأكاديمية من هذه الزاوية. فبغض النظر عن ثقل أسلوبه الأكاديمي، والذي لا تسلم منه أية كتابة أكاديمية، حيث يقضي على الكاتب أن يتجرد من كل ذاتية وعاطفة ويلتزم الصرامة والإيجاز والدقة والبساطة، فإننا نجد الأستاذ سعيدوني يمزج بين الأصالة في البحث عن تاريخ المكان الذي يعيش فيه، والتمكن من أدوات ومناهج البحث العلمي الدولي المعاصر الذي تطور في الغرب. التوازن في التعاطي بين كفتي هذه المعادلة، يقتضي ألا يتورط في تمجيد الذات الجماعية أو في النقد الذي يخدش انتماءه الوطني.

كما تتنوع مصادر المعلومات في دراسات الأستاذ سعيدوني وتتجاوز ذلك الأسلوب الكرونولوجي السردي الذي اعتاده المؤرخون منذ بدء الخليقة. فهو بذلك يضع منهج ابن خلدون في نقد الأخبار السابقة عبر الاحتكام إلى العقل والمنطق والسنن الكونية في حيز التطبيق. كما إنه يبتعد عن التاريخ الكبير الذي يسيطر على مراجعنا، ألا وهو تاريخ الملوك والسلاطين و الأحداث السياسية الكبرى، ليتجه إلى التاريخ الصغير الذي يتشكل من الحدث الاجتماعي والثقافي والاقتصادي اليومي. ولذلك نجده يستعمل الخرائط والوثائق والإحصائيات التي تتظافر لتؤسس للحقائق و الاستنتاجات و هو ما أصبح يعرف في بعض المدارس الفكرية بالتاريخ التطبيقي.

***

في عالمنا الذي أصبحت نوعية الجامعات تقاس بعدد البحوث وبراءات الاختراع، تبدو بلادنا حاليا وبالمؤشرات الدولية صحراء قاحلة. فالعلم فيها غائب بحق وهي تعيش حالة من التدهور الذي لم

يسبق أن عاشته و ذلك رغم العدد الكبير من الجامعات الذي تقترب من المائة. فالترتيب الدولي يصنف أحسن جامعاتنا الوطنية ضمن الخمسمائة الأخيرة في العالم في حين أن بعض الجامعات الخليجية الحديثة و التي نرى منها مجتمعات موغلة في البداوة، قد قفزت إلى ضمن **500** جامعات الأولى في العالم خلال السنوات الخمسة الماضية و ذلك بفضل ما يتلقاه الباحثون و العلماء من دعم و حرص و تثمين للجهود الفكرية. إنه إذا كان من المؤكد أن مناخها العلمي لا يرقى إلى جامعات الغرب، فإنها على الأقل تعطي الفرصة لأساتذتها وباحثيها، بل وتدفعهم دفعا للمساهمة في الحركة العلمية الدولية، ونشر أبحاثهم وتحكيمها في الجامعات الغربية والمجلات الدولية ذات الصيت الذائع، مقابل ترقياتهم وتعيينهم في المناصب العليا. وهو الأمر الذي يدفع الأساتذة الأجانب كذلك رغبا و رهبا للاجتهاد مقابل تجديد عقودهم.

من الزاوية الأنانية المحضة والمصلحة الفردية، تكون العودة إلى الجزائر للباحث المقيم في الخارج، والذي ينذر حياته للبحث العلمي بمثابة الانتحار الأكاديمي، لأن المحيط العلمي الذي يحتاجه الباحث أو الذي تعود عليه في البلدان الأجنبية بكل بساطة مفقود ابتداء من الحاجات المادية الأساسية إلى غاية الاعتبار المعنوى أو على الأقل المكانة الاجتماعية. فالمكتب الخاص لكل أستاذ أو باحث في الجامعة لم يدخل بعد في التقاليد العرفية كما هو الحال في جامعات العالم. والكتاب أو البحث الذي يتلهف الباحث للاطلاع عليه عند أول صدوره لا يمكن إحضاره لغلائه نظرا لميزانية مكتباتنا البائسة.

أما الاطلاع على مستجدات المجال العلمي الذي يختص فيه الأكاديمي فهو في الغالب مفقود بفقدان التبادل العلمي مع الدوائر الأجنبية المرموقة إلا من الجامعات الفرنسية، فيما تكون الروابط العلمية مع

الأقران متقطعة أو منقطعة لعدم التمكن من مجاراتهم في آخر الأبحاث المطروحة. أما التغطية المالية لحضور المنتديات العلمية في الخارج فلا تنال إلا بشق الأنفس وبعد معارك مع الزملاء و أصحاب القرار، ومسار بيروقراطي منهك. ولهذا فإن من يقيم في الجزائر و ينتج بحثا دوليا سيكون بمثابة المعجزة أو الكرامة الإلهية وهو الذي عليه الدكتور ناصر الدين سعيدوني وأمثاله النادرين.

تسعى جامعاتنا في الجزائر دوما إلى التذكير بمنجزاتها الذي يقاس عادة بعدد المقاعد البيداغوجية المتوفرة والمباني الجديدة، لكنها لم تصل بعد إلى مستوى اعتماد عدد الأبحاث المنشورة في المجلات العالمية وبراءات الاختراع. فالبحث العلمي ليس ضمن معايير قياس الكفاءة في سلّم قيمنا الجامعية، بل إن ملف السيرة الذاتية الذي يقدم بها الباحث عن العمل في الجامعة في كل العالم لا يدخل ضمن الأوراق الإدارية المطلوبة للتوظيف العمومي في بلادنا، حيث يضم الملفّ نسخا من شهادات الميلاد والجنسية والسجل القضائي ولا يلتفت إلى عدد المنشورات في التعيين وتحديد الدرجة والراتب. وهي بذلك عكس دوران الآلة الأكاديمية الدولية التي تضبط بعدد الإحالات التي تملأ هوامش الرسائل والأوراق العلمية والتي تحسب وزن الباحث في الساحة العلمية وتعكس مدى تأثيره في الدوائر العلمية والأكاديمية.

والأستاذ سعيدوني هو المثل النموذجي للباحث الجزائري ووضعه الحالي. فرغم أن كل من يريد معرفة شيء عن تاريخ الجزائر الثقافي والاجتماعي والاقتصادي خلال العهد العثماني لا يسعه إلا أن يمرّ عبر أبحاث الأستاذ سعيدوني، وهو بذلك من الأصوات القليلة التي تعتمد

من خارج الجزائر كمصادر موثوقة ودقيقة، فإنه في ظل النظام التعليمي القائم لا يجد مكانته اللائقة عدا تذكر تلامذته الأوفياء أو مجالسة كتبه ومراجعه. ولن يكون في هذا الوسط العقيم إلا إحدى الحصون الأكاديمية العاتية التي تقف في وجه طوفان الرداءة المطبقة عليه وعلى الباحثين أمثاله.

في الوقت الذي أصبح الاستثمار في التنمية البشرية هو العمود الفقري لحياة المجتمعات المعاصرة، وقياس تقدم البلدان بما يسمى بالرأسمال المعرفي، فإن إقامة المحافل العلمية التي تكرم الباحثين والعلماء بما قدموه لمجتمعاتهم وأوطانهم وخلق المناسبات لذلك لم تعد سبيلا للإطراء، بقدر ما هي تثمين للجهد العلمي ووسيلة للمؤازرة ورفع ذاتي للمعنويات وهو ما يرمي إليه هذا المقال.

كلمة حق في أستاذ مؤرخ متميّز

د. سعيدي مزيان، المدرسة العليا للأساتذة،

بوزريعة، الجزائر

جمعني القدر بأستاذنا الفاضل أ.د ناصر الدّين سعيدوني بداية من سنة **1987** عندما كنت طالبا بمعهد التاريخ جامعة الخروبة، ثم ّتوطّدت عند مزاولتي للدّراسات العليا «الماجستير». علما أنّ دفعتي كانت الأولى التّي مثلت مرحلة انطلاق المشروع الجديد على مستوى جامعة بوزريعة آنئذ، والذّي هندسه أستاذنا الفاضل ناصر الدين سعيدوني بمعيّة مؤرّخين جهابذة أعلام أمثال عميد المؤرخين أبو القاسم سعد الله رحمه الله تعالى، وجمال قنان أطال الله في عمره، وعمار هلال رحمة الله عليه .

عايشت أستاذنا، الغزير علمه، الواسع قلبه والمنهجي في تحكيم أعمال طلبته، عدّة سنوات تطلبتها مرحلة إعداد رسالة الماجستير، وفق النّظام القديم، وسنوات إعداد أطروحة الدّكتوراه قبل سفره إلى الكويت للتّدريس هناك، وأحمد الله تعالى على تلك السّنين ومازلت على العهد مادمت وفيا له، سائلا عنه، زائرا ومتفقدا لحاله ومتتبعا لآخر إنتاجه وجليسه في عدّة مناسبات في بيته.

أشهد أنّي لم أر أستاذنا الفاضل غاضبا ولا متعجرفا ولا متكبرا أو غير مكترث بتتبع أعمال وإنتاج طلبته، أو لا مباليا بهم. فقد وجدت فيه الأب العطوف الصادق والأستاذ الحاذق، والدّقيق الحريص، والكاتب المؤرخ المتمرّس المتبحّر في مسائل التاريخ الحديث والمعاصر وبخاصة المسائل الحضارية. تأثر بابن خلدون، واضع أسس علم التاريخ وابن نبي واضع أسس الفكر الحضاري المعاصر، وتعلق بالتاريخ حتّى جعل منه

مبعثا مستمرا للحياة وتكريسا للوجود فهو القائل: « **فالتاريخ لا يتأثر إلا بثقافة وخبرة وسلوك كاتبه ...، فالمؤرخ الأصيل لا يمكن إلاّ أن يكون ابن بيئته ونتاج عصره واللّسان المعبّر عن مجتمعه والضّمير الحيّ لأمّته والعين الناقدة لواقعه**». كيف لا وقد أردف لمجموعة مؤلفاته التّي عمرت بها المكتبة التّاريخية الوطنية قراءة خلدونية في الواقع الجزائري وتصوّر علمي أكاديمي للجامعة الجزائرية ومستقبل البحث العلمي فيها. ذلكم باختصار غير مخّل أستاذنا الفاضل ناصر الدين سعيدوني، نفعنا الله تعالى بعلمه وجعل إنتاجه العلمي في ميزان حسناته، وصدقة جارية يرتضيها ربّه عزّ وجل.

الأستاذ ناصر الدين سعيدوني، العالم المتواضع

دة. زكية زهرة، جامعة الجزائر 2

عندما طلب مني الأستاذ ودان بوغفالة، من جامعة معسكر، كتابة كلمة عن الأستاذ الفاضل **سعيدوني** لإرفاقها بالكتاب التكريمي المعد خصيصا لهذا لأستاذ العملاق، رحبت بالفكرة طبعا، لكنني وجدت نفسي فيما بعد في حيرة: ماذا أكتب عن أستاذ درّس لي ثم صار من أعز أساتذتي وأقربهم إليّ؟ !

تعرفت على الأستاذ **ناصر الدين سعيدوني** في بداية الثمانينات، حيث كان يطبق في وحدة «الجزائر في العهد العثماني» بمعهد التاريخ جامعة الجزائر، وكان جل الطلبة يرغبون في حضور هذا التطبيق لما فيه من حيوية ومعلومات جديدة و قيّمة، فكان عندما يتكلم مثلا عن حملة «شارلكان»، يجعلنا نعيشها فعلا بأحاسيسنا، فكان يشير إلى واد الحراش - لأنه قريب من الجامعة - بيده تارة ويرسم خرائط على السبورة للإيضاح تارة أخرى. فكان الجميع يحترمه احتراما كبيرا ....

عندما نجحت في مسابقة الماجستير عام **1982** وشرعت في الدراسات العليا، ثم نجحت في السنة الأولى ماجستير، سواء في الوحدات المقررة أو في مذكرة سنة أولى ماجستير- التي حضرتها مع الأستاذ الراحل أبي القاسم سعد الله رحمه الله - انتقلت إلى السنة الثانية ماجستير فكان عليَّ اختيار موضوع الرسالة. إلا أن طلبة الدراسات العليا كانوا يعانون آنذاك من نقص في التأطير، ومن حسن حظي أن الأستاذ برنار كابورال الذي درّس لنا اللغة التركية العثمانية، اقترح عليّ

وعلى طالبة أخرى هي نعيمة بوحمشوش أن نسجل رسالتينا مع الأستاذ **سعيدوني** فكان ذلك بمثابة هدية من الأستاذ كابورال.

وأذكر أن في بداية السنة الجامعية **1983–1984** وبالتحديد في شهر سبتمبر **1983** بدأت التدريس بمعهد التاريخ كأستاذة مؤقتة وكان الأستاذ **سعيدوني** يومئذٍ مديرا لمعهد التاريخ، وبالرغم من صغر سني يومها إلا أنه كان يعاملني باحترام ولم يقلل من شأني أبدا.

وفي السنة الجامعية الموالية **1984–1985** أصبحت – بمعية مجموعة من الأساتذة المؤقتين – أستاذة متعاقدة، وكان ذلك، دائما بفضل جهود الأستاذ الفاضل **ناصر الدين سعيدوني** الذي كان يراسل دائما الجامعة ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي لأجل توظيفنا. ولن أنسى فضله علينا عندما راسل المسؤولين في الجامعة ليدفعوا لي ولبعض الزملاء الراتب مسبقا لعلمه بحاجتنا إليه. أضف إلى هذا أن مكتبه كان مفتوحا أمام الجميع دون تفريق ولم يمنع من دخوله أحدا يوما ما. فقد كان متواضعا يستمع للجميع: أساتذة ، طلبة وعمال. ويبادر إلى حل مشاكل الجميع. يشمل الجميع بالرعاية ولا يرد الإساءة بالمثل أبدا.

إن السنوات التي جمعتني بالأستاذ **سعيدوني** تفوق **34** سنة، فلقد أشرف على رسالتي في الماجستير ، فكان نعم المشرف حقا: تعلمت منه طريقة المعاملة بين الأستاذ والطالب، فلا أذكر أنه قلّل من احترامه لي، فقد كان يترك لي حرية الرأي إن أنا تشبثت برأي أو بفكرة فقد كان يكتفي بقوله :»حَاجْتَكْ».

وهو الذي دفعني فيما بعد إلى ميدان الدراسات في موضوع الوقف وعرفني على متخصصين كبار فيه، لذا سجلت الدكتوراه في موضوع الوقف في فرنسا وشرفني بعضويته في لجنة المناقشة هناك.

شاركتُ مع الأستاذ **سعيدوني** في عدة ملتقيات دولية، في الجزائر، في استانبول ، في تونس، وفرنسا وغيرها ... فكان دائما ذلك العالم المتخلق بأخلاق العلماء: الصبر على العلم مع التواضع مما جعل الجميع يلتف حوله: باحثين وطلبة من مختلف الأعمار. وكان يلقي محاضرته بعلم غزير وبهدوئه المعتاد ثم ينتظر الأسئلة ليجيب بوقار العلماء. وأذكر أنه دائما قبل إلقاء محاضرته يستيقظ مبكرا إذ أجده في المطعم يصحح وينقح ويضيف بقلم أحمر.

لذا لو سألتموني عن أهم سمات الأستاذ **ناصرالدين سعيدوني** أستطيع القول أن أهم سمة فيه تواضع العلماء، فهو موسوعة فعلا، فمؤلفاته الكثيرة أثرت المكتبة الجزائرية والعربية والعالمية عامة، إلا أنه عندما يقرأ لمؤِلف آخر فإنه يشيد به وبأنه استفاد منه كثيرا ويحثه على مواصلة الكتابة.

فخصال الأستاذ **سعيدوني** كثيرة ولا يمكن أن تختزل في صفحة واحدة ، لكن... لا يمكنني أن أنهي هذه الشهادة دون ذكر مكانة الأستاذ **سعيدوني** الخاصة عندي، فهو بالنسبة لي الأستاذ والأخ الكبير الذي أكنُّ له كل الاحترام والتقدير والمحبة، فلقد فتح لي أبواب منزله وعرّفني على أهله حتى أنه كان يقول لي أنت ابنتي الثالثة فصرت وكأنني أحد أفراد عائلته المحترمة. لم يبخل عليَّ يوما بنصيحة أو بعلم، فمكتبته كانت تحت تصرفي متى شئت.

أرجو من الله عز وجل أن يطيل من عمره ويرزقه الصحة والعافية ويحفظه لعائلته الكريمة وللأسرة الجامعية ولكل طالب علم، آمين يا رب !

قراءات تحليلية نقدية

للإنتاج العلمي

إشكالية هُوية التاريخ الوطني في الكتابات التاريخية الجزائرية عند المؤرخ ناصر الدين سعيدوني

أ. د. ودان بوغفالة، جامعة معسكر

أولى المؤرخون الجزائريون أهمية خاصة لمسألة هُوية تاريخ الجزائر ونبهوا إليها في مناسبات كثيرة في كتاباتهم، وبينوا أهداف المدرسة الاستعمارية الفرنسية الرامية إلى ربط تاريخ الجزائر بالعهد الروماني وفترة الحكم الفرنسي، واعتبار الحقب الأخرى المتمثلة في العهود الإسلامية (ق7- 19م) فترات هامشية ومراحل انتقالية غير مهمة يكتنفها الغموض وتمتاز بالفوضى.

ومن الشروط التي أشار إليها هؤلاء لإعادة صياغة أحداث التاريخ الوطني؛ هي أنه لابد من إعادة كتابة هذا التاريخ من وجهة النظر الوطنية، مع ضرورة استخدام الوثيقة الوطنية في هذه العملية. وعلى أن يتحقق ذلك من خلال عمل جماعي، تتكاثف فيه جهود الباحثين الأكفاء ذوي القدرة على البحث والتنقيب والاستقصاء واستغلال المصادر؛ لأن الجهد الشخصي لا يكفي وحده ولا يعجل بملء الفجوة. وسنقتصر في عرضنا هذا على بعض ما ورد بهذا الخصوص عند المؤرخ الجليل ناصر الدين سعيدوني وكيف تناول المسألة غيره من أمثال المرحومين أبو القاسم سعد الله ويحي بوعزيز [1].

[1] **المؤرخ ناصر الدين سعيدوني** هو ناصر الدين بن ميلود بن مصطفى، ولد بتاريخ العاشر من شهر أكتوبر عام ألف وتسعمائة وأربعين (1940) بزاوية بن زروق، بلدية بئر الشهداء، ولاية أم البواقي، الجمهورية الجزائرية؛ وهو متزوج وأب لخمسة أبناء. وأعلى مؤهل علمي تحصل عليه هو دكتوراه دولة في الآداب والعلوم الإنسانية (تاريخ حديث ومعاصر) من كلية الآداب، جامعة آكس-آن- بروفانس، فرنسا في شهر مايو عام ألف وتسعمائة وثمانية وثمانين (1988)، بتقدير "مشرف جدا". إن التخصص العام الذي اختاره هذا المؤرخ هو

مهمة تدوين التاريخ الوطني: منجزة بوعي أم مؤجلة بالخوف

يرى الأستاذ يحي بوعزيز [1] أن انشغال الجزائريين عبر التاريخ بصد العدو ودحر جيوشه حال دون تدوين تاريخ الجزائر، وهذا منذ العصور القديمة إلى غاية العصر الحديث ومرورا بفترة العصر الوسيط. ففي مقدمة كتابه " ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين" المؤرخة بالسادس والعشرين من شهر أفريل عام **1975**م قال ما نصه: «إن التأريخ لماضي الجزائر شاق وعسير على اختلاف مراحله وعصوره ... وذلك لقلة المصادر والوثائق وانشغال أجدادنا عن التدوين بالحروب ضد الغزوات الاستعمارية المتوالية على بلادنا منذ أقدم العصـور » [2].

تاريخ الحوض الغربي للمتوسط الحديث والمعاصر، أما تخصصه الدقيق فهو التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب العربي، اشتغل أستاذا في التاريخ الحديث والمعاصر بقسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر من عام ألف وتسعمائة وأربعة وسبعين (1974) إلى عام ألفين وواحد (2001)؛ ثم أستاذا محاضرا بقسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الكويت (2001–2011)، له إنتاج علمي غزير يخص أغلبه تاريخ الجزائر في العهد العثماني.

[1] المؤرخ يحي بوعزيز (1929–2007) هو من مواليد 1929 بقرية الجعافرة ببرج بوعريريج، حفظ القرآن الكريم وتابع تعليمه بمعهد الزيتونة عام 1949 في تونس، ثم التحق بجامعة القاهرة عام 1957 واختص في التاريخ. تحصل عام 1976 على شهادة الدكتوراه من جامعة الجزائر، والتحق بجامعة وهران مدرسا وباحثا إلى أن وافته المنية عام 2007. نشر المؤرخ يحي بوعزيز العديد من المخطوطات والأبحاث العلمية والكتب عن تاريخ الجزائر الحديث المعاصر، ومن أهم مؤلفاته كتاب ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين الذي طُبع عدة طبعات.

[2] يحي بوعزيز، **ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين**، الطبعة الأولى، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر ، 1980، ص 5.

إن التاريخ القديم للجزائر لم يكتبه الجزائريون، لأنهم انشغلوا بمجابهة استعمار متواصل لعدة قرون من طرف الفينيقيين والرومان والوندال والبيزنطيين، والتاريخ الوسيط لم يكتب هو كذلك، لأن الجزائريين تأثروا بالأزمات السياسية والعسكرية الناتجة عن عدوى الخلافات الدينية والخصومات المذهبية من المشرق الإسلامي إلى الجزائر خاصة والمغرب الإسلامي عامة، ومثال ذلك الصراع المرير بين دول القرن الثالث عشر ميلادي الحفصية والزيانية والمرينية. [1]

أما تاريخ الجزائر الحديث، فهو غامض على حد تعبير بوعزيز، وبه حلقات مفرغة وفجوات سياسية واقتصادية وعسكرية واجتماعية وثقافية. وإذا كانت بعض أحداثه وتطوراته قد سجلت وتم التأريخ لها، فإنها لم تسجل بالمستوى المطلوب بسبب انشغال الشعب والسلطة معا بحرب الأعداء وحملاتهم المتكررة على الجزائر من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلاديين: « وكأن الجزائر في هذه الفترة كانت في حالة حرب لأكثر من أربعة قرون، وحالة الحرب لا تسمح بحفظ الأحداث والوقائع، أو الاهتمام بتسجيلها » [2].

ومثلما غاب التدوين التاريخي في المراحل التاريخية المذكورة، غاب كذلك في مرحلة التاريخ المعاصر ابتداء من عام **1830**م. حيث حاولت

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[2] حسب ما أورده في مقدمة كتابه: "علاقات الجزائر ..." وهي مؤرخة في: 16/ 01/ 1980. انظر:

يحي بوعزيز، **علاقات الجزائر الخارجية مع دول وممالك أوربا 1500–1830**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص 4.

فرنسا فصل الجزائر تماما عن ماضيها، وعن أمجادها الفكرية والحضارية، فصمم الشعب على المقاومة والاستبسال في الكفاح والجهاد، وألهاه ذلك عن التدوين التاريخي، والذي اهتم به الفرنسيون لخدمة الاستعمار. [1].

وعلى النقيض من هذا الرأي تماما، ذهب الأستاذ ناصر سعيدوني إلى الحديث عن وجود كتابات تاريخية ظهرت في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، وقد أسست لها كتابات حمدان خوجة وابن العنابي في القرن التاسع عشر، وكانت مشبعة بالعاطفة الوطنية الفياضة [2]. وقد أسست هذه الأخيرة هي بدورها لما سيأتي من إنتاج تاريخي معتبر.

ومن خصائص هذه الكتابات الأولى أنها عملت على التنقيب عن التراث وإحيائه والتعريف بمصادر تاريخ الجزائر مثل مؤلفات والتراجم الرحلات. ومن الشخصيات الجديرة بالذكر في هذه الفترة محمد بن أبي شنب (**1869–1929**) الذي اهتم بكتب التراث ونشرها مثل عنوان الدراية للغبريني (**1910**) ونزهة الأنظار للورتلاني (**1908**) ونحلة اللبيب لابن عمار (**1902**) والبستان لابن مريم (**1907**)، أما أبو القاسم الحفناوي (**1850–1942**) فنشر عام **1906** كتابه تعريف الخلف برجال السلف الذي ضمنه ترجمة لأعلام الجزائر. [3]

ومن ثلاثينات القرن العشرين، بدأت الكتابات تتوجه حسب سعيدوني نحو معالجة التاريخ الوطني باعتباره موحدا في الزمن والجغرافيا وعملت على إظهار

---

[1] ثورات الجزائر ...، مصدر سابق، ص ص 6–7.

[2] ناصر الدين سعيدوني، **ورقات جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني**، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص 13.

[3] المرجع نفسه، ص ص 13–14.

المواقف البطولية والإنجازات الضخمة، ومقاومة الأجنبي المحتل مثل الرومان والوندال والبيزنطيين والإسبان والفرنسيين. وهذه الكتابات هي:

المؤرخ	عنوان التأليف	تاريخ ظهوره
مبارك الميلي (1880-1945) أحد مؤسسي جمعية العلماء المسلمين	- تاريخ الجزائر في القديم والحديث	ظهر في مجلدين (1919-1930)
أحمد توفيق المدني (1898-1983)	- قرطاجنة في أربعة عصور	1927
	- كتاب الجزائر	1932
	- محمد عثمان باشا	1938
	- حرب الثلاثمائة سنة بين إسبانيا والجزائر	1974
عبد الرحمان الجيلالي	تاريخ الجزائر العام	ظهر في جزئيين (1954-1955)، ثم أتم الجزئيين الآخرين عام 1981
الشيخ علي دبوز	تاريخ الجزائر اليقظة الجزائرية أعلام الإصلاح في الجزائر	

وفي الوقت الذي يعترض فيه الأستاذ سعيدوني على هذا الإنتاج الذي اعتمد على أسلوب عاطفي وأهمل طرق البحث المنهجي، اعترف له بقيمته التاريخية والعلمية بجانب رسالته التربوية وهدفه الوطني،

ويقول: وهذا ما سجلته رسالة الإمام عبد الحميد بن باديس لمبارك الميمي عام **1937** التي جاء فيها ما نصه: « وقفت على الجزء الأول من كتابك تاريخ الجزائر في القديم والحديث وقلت لو سميته حياة الجزائر لكان ذلك به خليقا، فهو أول كتاب صور الجزائر بلغة الضاد صورة كاملة سوية ». [1]

وعن مسألة هُوية التاريخ الوطني في الدراسات التاريخية التي ظهرت في الجزائر بعد الاستقلال إلى غاية التسعينات، يرى المؤرخ ناصر الدين سعيدوني بأنها خضعت بين عامي **(1962–1976)** إلى توجهات الإيديولوجية الاشتراكية والميول السياسية اليسارية، وكتب تاريخ الجزائر في إطار المشروع الوطني للتنمية عندما تزايد عدد الخريجين الجزائريين من مختلف الجامعات المتخصصين في البحث التاريخي. غير أن أبحاثهم من وجهة نظر سعيدوني غلبت عليها الميول الثقافية والقناعات الإيديولوجية فهم في نظره: « أقرب إلى الهواة منهم إلى المؤرخين المحترفين ». [2]

لقد تحول التاريخ الوطني في هذه المرحلة حسب سعيدوني إلى وسيلة سياسية إيديولوجية هدفها التعبئة والنضال، واستمرت الكتابة التاريخية باللغة الفرنسية وتحكم الجهاز الإداري في توجيهها وفشل الإنتاج التاريخي في إثارة القضايا الوطنية وانغلق على نفسه وانفتح أكثر على الأدبيات الفرنسية [3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

[3] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

ودون أن يهمل سعيدوني جهود المؤرخين الجزائريين الذين فرضوا أنفسهم بمستواهم العلمي الأكاديمي، قال بأن الباحثين الجزائريين الذين كتبوا بالفرنسية والعربية على حد سواء حاولوا في فترة الاستقلال أن يتجاوزوا عيوب الإستوغرافيا الاستعمارية والوطنية الأولى، إلا أن هذه المجهودات لم ترس في نظره أسس مدرسة تاريخية جزائرية « محايدة في أحكامها منهجية في أسلوبها موضوعية في تقيمها لأحداث الماضي [1]».

وعلاوة على ما استعرضناه من أسباب وخلفيات أحاطت بموضوع التاريخ الوطني وهُويته عند كل من سعيدوني ويحي بوعزيز؛ وهي التي فعلا كان لها الأثر البين في الموضوع، أضاف الأستاذ أبو القاسم سعد الله [2] سببا آخرا هو الخوف من التاريخ، وهذا في قوله: « ويرجع بعضهم هذا التوقف عن الكتابة التاريخية عندنا إلى عامل السلطة، وآخرون إلى عامل الحساسية المفرطة. وقد كتبنا عن ذلك وعزوناه إلى عامل الخوف من التاريخ نفسه. وبذلك يصبح إهمال التاريخ نوعا من محاولة دفن آثار الجريمة الجماعية. [3]».

الهُوية الواقعية والهُوية المزعومة: التاريخ الوطني ومشروع المدرسة الاستعمارية

تحدث الأستاذ يحي بوعزيز عن المدرسة الفرنسية وموقفها من التاريخ الوطني، وأكد بأن تاريخ الجزائر كتب في إطار التأريخ لأعمال الجيش الفرنسي وتاريخ فرنسا الذي سُمي بـ: ﴿تاريخ فرنسا المحلي﴾. وتضمن

[1] المرجع نفسه، ص ص 14-15.

[2] أبو القاسم سعد الله

[3] أبو القاسم سعد الله، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996، ج4، ص 7.

حديثه هذا أيضا الإشارة إلى أن كتابات الفرنسيين تمت من وجهة نظر واحدة، وكان هدفها خدمة الوجود الاستعماري وتبريره. وعليه فتاريخ الجزائر في الكتابات الفرنسية ليس صحيحا كله، وليس كاملا.[1]

لقد أهملت الإستوغرافيا الاستعمارية -باستثناء قلة من المحدثين- المعلومات التي تزخر بها الوثائق الجزائرية، ولم تهتم إلا بما يخدم المشروع الاستعماري ويدعمه. ويعلل بوعزيز حرمان الفرنسيين من الوثيقة الجزائرية بسبب تسربها إلى جهات أخرى، أو بسبب عائق اللغة العربية التي يجهلونها، فاعتنوا فقط بتحضير ملخصات مشوهة.[2]

وفي الوقت الذي عملت فيه الإستوغرافيا الاستعمارية على إثبات أن كل المدن وقرى الجزائر الكبيرة هي من تأسيس الرومان والبيزنطين، تجاهلت دور السكان الأصلين في تأسيس المدن والمجمعات العمرانية. وركزت جل اهتمامها على دراسة الآثار التي تعود إلى العهد الروماني والبيزنطي وأعادت لها الاعتبار، وهو ما يتجلى بوضوح في الدراسات الخاصة بمدن بطيوة وشرشال وتيبازة وجميلة وتيمقاد وغيرها، وتأسف بوعزيز قائلا: « وغاب عن أنظارهم بأن هذه الآثار شيدت بسواعد أجدادنا، ومهاراتهم وبإمكانيات بلادهم الاقتصادية ».[3]

ولم تكتف المدرسة الاستعمارية بتمجيد بقايا الحضارة الرومانية فحسب، بل تعمدت أن تتجاهل معالم الحضارة العربية الإسلامية بالمدن،

---

[1] ثورات الجزائر ....، مصدر سابق، ص ص 6-7.

[2] المصدر نفسه، ص7.

[3] يحي بوعزيز، **مدينة وهران عبر التاريخ**، الطبعة الثانية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2002، ص ص 7-8.

كالمساجد والمدارس والزوايا والقصور والمكتبات والكتاتيب، وهذا بهدف طمس تلك المعالم وسلخ المدن عن طابعها الإسلامي الشرقي. ومثال ذلك مدن تلمسان وندرومة ووهران ومستغانم والجزائر وبجاية وغيرها. [1]

وإذا كانت بعض الدراسات الأوربية في نظر يحي بوعزيز قد تناولت المدن الجزائرية وماضيها الحضاري إلا أنها : « لم تكن كاملة، ويشوبها النقص وتعوزها الدقة والشمولية والتكامل، لأنها ركزت بصفة خاصة إما على الفترة الرومانية القديمة، أو الفترة الاسبانية والفرنسية الحديثة، وإما على بعض المظاهر الأثرية العمرانية لبعض العهود الإسلامية الخاصة ». [2]

والذين تولوا كتابة التاريخ الوطني بالمواصفات المذكورة هم كتاب وباحثون، معاصرون ومحدثون، هواة وغاوون، مدنيون وعسكريون، مختصون وغير مختصين. وكان هدفهم هو توجيه تاريخ الجزائر وجهة استعمارية « خبيثة وماكرة » لخدمة السياسة الاستعمارية وتبرير وجودها، علاوة على الأهداف العنصرية والصليبية البغيضة. [3]

وفي نفس الخط تقريبا كتب المؤرخ ناصر الدين سعيدوني، إلا أن هذا الأخير كان أكثر تركيزا في معالجة الموضوع ومناقشته، واتسم طرحه بالمنهجية العلمية والتحليل العميق والأمثلة الحية. فكتب سعيدوني يقول

---

[1] المصدر نفسه، ص8 .

[2] المصدر نفسه، ص ص 8-9.

[3] يحي بوعزيز، « كلمة الافتتاح في يوم دراسي حول أهمية المصادر المحلية في كتابة التاريخ »، **دفاتر التاريخ المغربية**، ع2، 1988، ص ص 56-57.

بأن كتابات قادة الجيش والحكام الإداريين قبل عام **1880** كان هدفها هو التعرف على واقع الجزائر أثناء الحملات العسكرية، وهو نفس الهدف الذي كان يُنتظر من تقارير المكاتب العربية، ويعطي أمثلة لذلك في ما كتبه فيرو (Ch. Féraud) وإسترهازي (W. Esterhazy) وتروملي (C. Trumelet) وغيرهم. أما الكتابات الفرنسية التي ظهرت خلال فترة (**1880– 1962**)، فيعود أغلب إنتاجها إلى الأساتذة الجامعين والباحثين المختصين الذين دعمتهم الإدارة الفرنسية وشملتهم المدارس العليا بالجزائر برعايتها؛ والتي بدأت تتأسس بالجزائر.[1]

لقد تضاعف في نظر سعيدوني إنتاج هؤلاء المؤرخين بعد تأسيس الجمعيات التاريخية والأثرية وعقد الملتقيات والندوات وإصدار المجلات العلمية المتخصصة، مثل المجلة الإفريقية والنشرة الأثرية لمقاطعة قسنطينة والمجموعة الأثرية لمقاطعة وهران وحوليات معهد الدراسات العربية، واشتهر من هؤلاء الباحثين غزال (S. Gzell) وغوتي (Gauthier) ومارسي (E. Mercier) وجوليان (.Ch. A Julien).[2]

وهذا الإنتاج أعطى صورة عن تاريخ الجزائر لا يجد فيها الجزائريون ماضيهم ولا يشعرون بأي ميل للتعلق به؛ لأنه أهمل المصادر المحلية العربية والعثمانية من مخطوطات وأرشيف ورحلات واعتمد فقط على الوثائق الأوربية والمصادر الفرنسية. لقد انصب اهتمام الفرنسيين على المجال السياسي وتمجيد فترة العهد الروماني في ما يخص التاريخ القديم وفترة العهد الفرنسي في ما يخص بالتاريخ الحديث والمعاصر. أما ما بينهما فهو فترة تقهقر وغموض كما يقول الأستاذ عبد

---

[1] سعيدوني: المصدر السابق، ص ص 10–11.

[2] المرجع نفسه، ص 11.

الله العروي[1]؛ والذي سجل هو الآخر هذه الملاحظة عن المؤرخ الاستعماري. [2]

إن هذا الإنتاج وبهذه المواصفات في نظر سعيدوني يتميز بالتحليل الغير العميق والتسرع في اتخاذ الأحكام والمواقف المتحيزة، وعليه فلا بد من دراسة هذه المؤلفات دراسة نقدية عند العودة إليها. وتستثنى بعض الأبحاث وهي قليلة التي خضعت لقيم الثقافة الفرنسية الأكاديمية من مثل ما نلمسه في الدراسات التي تختص بالجوانب الفنية والعمرانية والدراسات التي عكست المد التحرري الذي بدأ مع نهاية الحرب العالمية الثانية؛ والذي حاول فيه أصحابه تجاوز النظرة التقليدية حول تاريخ الجزائر انطلاقا من مناهج صحيحة ومن المادة التاريخية المتوفرة كما هو الشأن بالنسبة لكتابات جوليان (Ch. A. Julien) وأجرون (Ch. R. Ageron) ونوشي (A. Noushi) وغيرهم. [3]

لم يكتف بوعزيز وسعيدوني بعرض إشكالية هُوية التاريخ الوطني في كتاباتهما، وإنما طرحا البديل وتحدثا بتفاؤل عن الآفاق. وإن انتقاد كتابات الفرنسيين خصوصا لا يعني بالضرورة الانتقاص من قيمتها والدعوة إلى إلغائها، والمسؤولية الكبرى الآن ملقاة على عاتق الباحثين الشباب؛ الذين عليهم أن يتسلحوا بالمناهج واللغات وفنون الالكترونيات على مستويات عليا لخوض المعركة.

---

[1] يحي بوعزيز، « كلمة الافتتاح في يوم دراسي حول أهمية المصادر المحلية في كتابة التاريخ »، **دفاتر التاريخ المغربية**، ع2، 1988، ص ص 56-57.

[2] سعيدوني: المصدر السابق، ص ص 10-11.

[3] المرجع نفسه، ص 11.

الإنتاج التاريخي للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني
أسسه ومجالاته

د.معاوية سعيدوني

إن أحسن ما يُعرِّف بشخصية الكاتب والمؤرخ هو الوقوف على محتوى كتاباته وطبيعة المواضيع التي يتطرق إليها، وتطور منهجه وطريقة تفكيره، وتعمق مستوى تحليله واستنتاجه على مر السنين باكتسابه للتجربة والخبرة التي توسع الآفاق وتنضج وتصقل الأفكار. وهذا ما سنحاول التطرق إليه من خلال عرض تحليلي نقدي للكتابات التاريخية التي جاد بها الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني الذي يمثل نموذجا مهما في هذا الشأن، بالنظر إلى تجربته العلمية الطويلة والحافلة التي لم ينقطع طوال سنواتها العديدة عن الكتابة والبحث، وعمل خلالها على تنويع مجالات اهتمامه. وقد ارتأيت أن أكتب في هذا الموضوع وأن أُدلي بشهادتي في هذا الشأن بحكم قربي الشخصي والمعرفي منه، ومعايشتي لمرحلة طويلة من مشواره العلمي والأكاديمي، وباعتباري شاهدا مباشرا على الولادة العسيرة للعديد من الدراسات والكتابات التي هي محل هذا العرض.

***

كان أول إنتاج علمي ذي أهمية، اكتسى بحق قيمة العمل المؤسِّس بالنسبة للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، تلك الدراسة العلمية المعمقة التي أنجزها في إطار تحضير رسالته الجامعية لنيل شهادة دكتوراه الدرجة الثالثة من جامعة الجزائر في موضوع «النظام المالي للجزائر أواخر العهد العثماني (**1792–1830**)»، [1]

---

[1]ناصر الدين سعيدوني، النظام المالي للجزائر أواخر العهد العثماني (1792–1830)، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط. 1: 1979، ط.2 : 1985.

والتي ناقشها في شهر يونيو من عام **1974**. ونظرا لقيمتها العلمية المتميزة فإنها سرعان ما رأت النور في شكل كتاب عام **1979**، فكانت أول كتاب نُشر له، وأعيد نشره في طبعة ثانية عام **1985**، ويؤمل أن يصدر قريبا للمرة الثالثة.

وفي تلك الفترة المبكرة من حياته العلمية، برزت أوجه الجدّة والجدية في مقاربته التاريخية، مقارنة بما كان سائدا آنذاك في الدراسات التاريخية بالجزائر، فقد تجاوز الكتابة التاريخية التقليدية المستندة إلى سرد الأحداث وتكرار المعلومات المتداولة أكثر منها إلى التحليل واستكشاف الجديد من المصادر إلى تناول إشكالية معقدة ودقيقة تتمثل في المسألة المالية والجبائية في الجزائر أواخر العهد العثماني، فاعتمد أساسا في دراسة علمية أكاديمية على وثائق الأرشيف المهملة وأولى الأولوية للمصادر الأولية، وانتهج منهجا تاريخيا صارما يلتزم بالمعلومة التاريخية الدقيقة ويتجنب الأسلوب الأدبي رغم ما فيه من تحكم في اللغة والأسلوب اللغوي، فتجاوز بذلك السرد التاريخي الحدثي إلى تلمس أحد الجوانب الأساسية التي يقوم عليها نظام الدول وتستند إليها حياة المجتمعات، وربط الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالعوامل المؤثرة في النظام المالي من ضرائب ورسوم وأساليب جباية.

ولم يقتصر في ذلك على المدن، كما جرت العادة، وإنما تطرق إلى الإجراءات المالية التي كانت سائدة في الأرياف أيضا وهي التي ظلت إلى ذلك الحين غائبة في الدراسات التاريخية، كما حدد مصادر دخل الدولة الجزائرية في العهد العثماني وكيفيات إنفاقها ونظم الخزينة وخصائص العملة والسياسية المالية والنقدية. فكان هذا الكتاب بحق مبشرا ومؤشرا على نوعية الأبحاث والدراسات التي وُفق الأستاذ د. ناصر الدين

سعيدوني إلى إنجازها لاحقا، كما كان هذا العمل دعوة إلى الأجيال الصاعدة من الباحثين للاهتمام بما تقوم عليه حياة الناس اليومية وعدم الاكتفاء بسرد الأحداث الكبرى والبطولات الفذّة لأن ذلك ما هو إلا ظاهر الأشياء، أما لبّها وجوهرها فيكمن، بالنسبة للكتابة التاريخية العلمية المعاصرة، فيما يؤثر مباشرة على حياة الأفراد والمجتمعات وبعبارة أخرى ما يصنع جوهر الحضارة ويضمن استمرارها.

ومن جانب آخر كانت هذه الأطروحة بما قدمته وأثبتته من معلومات خير برهان وتأكيد على أن الدولة الجزائرية في العهد العثماني كانت كيانا قائما متماسكا وإن لم يكن ذلك حسب معايير الدولة المعاصرة، لأن الدولة قبل كل شيء هي نُظُم متكاملة تستجيب للظروف والحاجيات والبيئة والإمكانيات المحلية، وفي مقدمة هذه النُظُم النظام الاقتصادي عموما والمالي خصوصا.

ومن خلال عمله هذا ساهم الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بطريقته العلمية الهادئة في الجدل القائم والذي لا يزال بشأن وجود الدولة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي، ودحض مزاعم المدرسة العدمية التي أسس لها دعاة المشروع الاستعماري الفرنسي ومن نحا نحوهم من الجزائريين والتي تعتبر أن الاستعمار الفرنسي لم يجد في الجزائر سوى ورقة بيضاء ومجالا تسوده الفوضى أقام عليه أسس مشروعه «الحضاري»، غير أن الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني دحض هذا الطرح بعيدا عن الخطاب النضالي الحماسي المنغلق على ذاته ولا يقدم الجديد في هذا الشأن لاكتفائه بالخطاب دون البرهان العلمي والمعلومة الدقيقة.

***

وفي نفس الوقت الذي كان يعمل فيه الأستاذ د.ناصر الدين سعيدوني على نشر أطروحته في شكل كتاب يصل إلى جمهور القراء

الواسع، دأب على إنجاز دراسات نوعية عديدة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر العثمانية في المجلات العلمية والنشريات الأكاديمية، وحرص على المشاركة بعدد من المساهمات المتميزة في الملتقيات والمؤتمرات العلمية رأى أغلبها النور في شكل مقالات علمية.

وفي هذا الإطار بدا جليّا أنه لم يقصر اهتمامه بالتاريخ الاقتصادي ولم يتوقف عند المؤشرات المادية والإحصائية، بل رأى أن الاقتصاد المادي ما هو إلا مكون من مكونات الحياة الاجتماعية للسكان والجماعات والطوائف المكونة للمجتمع الجزائري قبل الاحتلال الفرنسي، فخصّ بالبحث في هذا المنحى وعلى سبيل المثال لا الحصر، قبائل وعشائر المخزن ودورها في تدعيم سلطة البايليك بالجزائر ووضعيتها الاجتماعية والاقتصادية؛ [1] واهتم بالنشاط الاقتصادي والبيئة الاجتماعية والأحوال الصحية والمجال العمراني والبعد الديمغرافي المتعلق ببعض المدن (الجزائر، عنابة، ورقلة)، والجهات (منطقة الأوراس)، والجاليات من قبيل الجالية الأندلسية بالجزائر التي خصّها بأبحاث كثيرة، [2] أثمرت في وقت لاحق

[1] ناصر الدين سعيدوني، دور قبائل المخزن في تدعيم سلطة البايليك بالجزائر، مجلة الأصالة (الجزائر)، عدد 32/ 1976، ص ص. 46-63.

ناصر الدين سعيدوني، وضعية عشائر المخزن الاجتماعية في العهد العثماني، المجلة التاريخية المغربية (تونس)، عدد خاص بتكريم الأستاذ م. إميري، عدد 7-8/ 1977.

[2] ناصر الدين سعيدوني، الجالية الأندلسية بالجزائر، مساهمتها العمرانية ونشاطها الاقتصادي ووضعها الاجتماعي، مجلة أوراق، المعهد الإسباني العربي للثقافة، عدد 4/ 1981، ص ص. 111-134.

كتابا مرجعيا عن التأثير الأندلسي بالجزائر وضع له عنوان: « دراسات أندلسية: مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر». [1]

من جانب آخر، وسّع الأستاذ ناصر الدين سعيدوني اهتمامه الأولي بالأنظمة المالية والضريبية إلى خارج العهد العثماني، فكتب عن النظام الضريبي لدولة الأمير عبد القادر باعتبار ذلك امتدادا لاهتمامه بالنظام المالي بالجزائر في العهد العثماني، ومؤكدا في نفس الوقت أن النظم الجبائية النابعة من الظروف الخاصة للمجتمعات هي من أسس وجود الدول، وهو ما فقهته عبقرية الأمير عبد القادر. [2]

***

من جهة أخرى رأى الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في وقت مبكر من مسيرته البحثية في التاريخ المالي والاقتصادي والاجتماعي استحالة فصل جوانب هذا التاريخ عن طبيعة جهاز الدولة الجزائرية في العهد العثماني، انطلاقا من تبنيه لفكرة تبلور كيان الدولة الجزائرية في صورة حديثة خلال العهد العثماني، خلافا لما تذهب إليه الأطروحات الاستعمارية النافية للكيان الجزائري والتي روّج لها كتاب فرنسيون، أو تلك الفكرة العدمية السلبية التي تمسك بها كثير من الكتاب الجزائريين بسبب موقف مسبق من الحكم العثماني.

---

[1]ناصر الدين سعيدوني، دراسات أندلسية : مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003

[2]ناصر الدين سعيدوني، النظام الضريبي لدولة الأمير عبد القادر، مجلة الثقافة (الجزائر)، عدد خاص بالذكرى المئوية لوفاة الأمير عبد القادر، عدد 75/ 1983، ص ص. 123-132.

ومن هنا يتأتى اهتمام الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بطبيعة الجهاز الإداري العثماني بالجزائر وتطوره والأهداف التي كان يتتبعها، وتناولها لمكانة ودور موظفي الإدارة المحلية بمختلف مستوياتهم واختصاصاتهم وصلاحياتهم الإدارية ومهامهم الاقتصادية والاجتماعية وعلاقاهم بمختلف جماعات السكان، وتركيزه على دور وتأثير الإدارة العثمانية في الأرياف الجزائرية من خلال نموذج مقاطعة دار السلطان التي تمثل صورة مصغرة للبلاد الجزائرية فيما تعلق بموازين القوى وموقع الجماعات السكانية من الحكم المركزي. [1]

***

ومع تأكد تخصصه الأصلي في قضايا التاريخ الاقتصادي وبعدها الاجتماعي، والذي يمكن اعتباره جوهر مقاربته التاريخية والأساس المتين الراسخ لإسهامه التاريخي، ورغم تيقنه من أن التاريخ لا يمكن فصله عن حياة الناس وظروف البيئة التي يعيشون فيها بأدق تفاصيلها، لم يمنع الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني نفسه من الكتابة في قضايا التاريخ السياسي والدبلوماسي والحدثي المرتبطة بالفترة التاريخية التي اهتم بها، ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه عن الحصار البحري الفرنسي على السواحل الجزائرية (1827–1830) الذي مهد لنجاح الحملة الفرنسية

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، موظفو الإيالة الجزائرية في أوائل القرن التاسع عشر: صلاحياتهم الإدارية ومهامهم الاقتصادية والاجتماعية، مجلة المؤرخ العربي، بغداد، عدد 31/ 1987، ص ص. 181–202.

ناصر الدين سعيدوني، الإدارة العثمانية في الأرياف الجزائرية، نموذج مقاطعة دار السلطان، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، زغوان، عدد 5-6/ 1992، ص ص. 255-265.

على الجزائر في **1830**، [1] وعن موقف الأمير عبد القادر من بقايا السلطة العثمانية بالجزائر والذي كان حصيلة تراكمات علاقة متأزمة بين الحكم المركزي وبعض النخب المحلية الجزائرية طيلة العهد العثماني، [2] وعن الهجوم الإسباني على الجزائر ومعركة الحراش التي انجرت عنه (**1775** م). [3] ويتضح من الكتابة التاريخية الحدثية للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني أنها تتبنى مقاربة ذكية وتحليلا عميقا يتجاوز ظاهر الحدث إلى استخلاص الاستنتاجات وتحديد الأبعاد والنتائج على المدى البعيد.

وقد تواصل اهتمام الأستاذ د. ناصر سعيدوني بالبعد الحدثي للتاريخ في فترة لاحقة وعلى مدى مسيرته العلمية رغم أنه أولى الجزء الأكبر من جهده للجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فها هو يكتب عن معركة نافرين، [4] وعن المعاهدة الإسبانية-الجزائرية (**1791**)، [1] وعن

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، الحصار البحري الفرنسي على السواحل الجزائرية (1827-1830)، المجلة التاريخية المغربية (تونس)، عدد 5/ 1976، ص ص. 35-43. وبمجلة الثقافة (الجزائر)، عدد 28/ 1975، ص ص. 11-23.

[2] ناصر الدين سعيدوني، موقف الأمير عبد القادر من بقايا السلطة العثمانية بالجزائر (جماعة الكراغلة وفرسان المخزن)، مجلة التاريخ (الجزائر)، عدد خاص بالذكرى المئوية لوفاة الأمير عبد القادر، 1983، ص ص. 39-48.

[3] ناصر الدين سعيدوني، الهجوم الإسباني على الجزائر: معركة الحراش (1189 هـ/ 1775 م)، ضمن كتاب ذاكرة الجزئر (صفحات من تاريخ المقاومة الشعبية الجزائرية عبر العصور)، منشورات المتحف المركزي للجيش، الجزائر 1984، ص ص 109-115.

[4] ناصر الدين سعيدوني، معركة نافرين (1827)، مجلة الدراسات التاريخية لمعهد التاريخ، جامعة الجزائر، عدد 6/ 1992، ص ص. 79-100.

البحرية الجزائرية، [2] وعن المعاهدة البرتغالية الجزائرية (**1813**)، [3] وكلها أحداث كان لها تأثير على مستقبل البلاد الجزائرية، وتظهر اختلال موزاين القوى في الفترة الأخيرة من العهد العثماني لصالح القوى الأوربية، وتؤكد أن هذا التطور كان طبيعيا بالنظر إلى إقلاع الضفة الشمالية للبحر المتوسط والعجز المزمن لضفته الجنوبية ممثلة في الدولة العثمانية عن مواكبة تطورات العصر والأخذ بأسباب القوة.

فكان سقوط الجزائر بين أيدي الفرنسيين نتيجة منطقية لافتراق عالمين كانا في نفس مستوى التطور في القرن السابع عشر كما يشهد على ذلك الحصار العثماني لفيينا (**1683**)، إلا أن جمود الدولة العثمانية منذ ذلك الوقت قابلته في أوربا ثورة علمية (ق **17** م)، وثورة فكرية ممثلة في عصر التنوير (ق **18** م)، وثورة مؤسساتية وسياسية (تبلور الدولة الحديثة والثورة الفرنسية)، انتهت بهيمنة الغرب ليس فقط على حوض البحر المتوسط وإنما أيضا على العالم بأسره في صورة التوسع الاستعماري.

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، المعاهدة الإسبانية-الجزائرية (1791)، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، عدد 7/ 1993، ص ص. 71-93، قدم البحث للمتحف المركزي للجيش الوطني الشعبي (1989).

[2] ناصر الدين سعيدوني، صفحات من ماضي الجزائر المجيد: البحرية الجزائرية، ظروف نشأتها وعوامل تطورها وأسباب ضعفها، مجلة الدراسات التاريخية لمعهد التاريخ بجامعة الجزائر، عدد 10/ 1996، ص ص. 63-91.

[3] ناصر الدين سعيدوني، المعاهدة البرتغالية-الجزائرية (1813)، مجلة الندوة، الصادرة عن الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، عدد 2/ 1997، ص ص. 40-50.

وتأكد مجددا تمكن الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني من قضايا التاريخ السياسي وقراءته الذكية لجوهر أحداثه وليس لمظاهره العابرة عندما نشر كتابه الشيق بعنوان «عصر الأمير عبد القادر الجزائري»، [1] والذي تجاوز فيه الكتابات الإنشائية التمجيدية حول الأمير عبد القادر، وما أكثرها، ليحدد مكانته وعبقريته في سيرورة التاريخ الجزائري والعالمي، ولم يعتبره بطلا مُخَلِّصا جاء من العدم، بل نظر إليه على أنه ابن بيئته ونتاج ظروف عصره، ووقف على الأسباب الموضوعية لنجاحاته وإخفاقاته التي لا يمكن فصلها عن التوجه العام للتاريخ العالمي لصالح الغرب كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

***

ورغم تصديه لقضايا التاريخ السياسي، ظل جوهر اهتمام الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني كامنا في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر العثمانية. وقد عرف هذا المجال ما يمكن أن نعتبره أهم تحول نوعي وجوهري في كتاباته، والذي تمثل في تركيزه على مسألة الملكية وأنواعها بما فيها الأوقاف، بعد أن كان اهتمامه قد انصب في بداية مسيرة على المسألة المالية والجبائية كما ذكرنا آنفا. ويمكن تحديد حدوث هذه القفزة النوعية زمنيا خلال فترة ثمانينات القرن العشرين، وكانت امتدادا طبيعيا لاهتمامه بالقضايا المالية والجبائية.

ولعل توجه الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني إلى الاهتمام بمسألة الملكية يُفسر باعتباره لها المظهر الذي تلتقي وتتقاطع عنده وتتفاعل ضمنه الأبعاد المختلفة للحياة الاقتصادية والاجتماعية، والذي يلتحم فيه الإنسان بالأرض.

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير عبد القادر الجزائري، الكويت، نشر مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للابداع الشعري، 2000 (375 ص).

كما أن طبيعة الملكية تعكس تصور الإنسان لعلاقته بالأرض وكيفية تسخيره لها لتلبية حاجياته المادية والاجتماعية، فالملكية بذلك مظهر من المظاهر الأساسية لما يُطلق عليه الحضارة بمفهومها الواسع. وكانت ثمرة هذا الاهتمام بقضية الملكية نشر الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني لكتابه المتضمن دراساته في الملكية العقارية أثناء العهد العثماني عام **1986**، وهو الكتاب الذي قدم فيه مقاربة للمسألة الزراعية وقضية ملكية واستغلال الأرض في الجزائر العثمانية، [1] والذي أتبعه في وقت لاحق بنشر كتاب أشمل موضوعا وأوسع طرحا بعنوان «دراسات في الملكية والوقف والجباية». [2]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اهتمام الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بمسألة الملكية تعدّى حدود المجال الجزائري، فقد كتب عن أوضاع أراضي الميري ببلاد الشام أثناء العهد العثماني، [3] وعن وضعية الأراضي في شمال إفريقيا في العهد العثماني. [4] وقد تأكد هذا الطرح المتجاوز

[1] ناصر الدين سعيدوني، دراسات في الملكية العقارية أثناء العهد العثماني، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

[2] ناصر الدين سعيدوني، دراسات في الملكية والوقف والجباية (الفترة الحديثة)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001 (426 ص).

[3] ناصر الدين سعيدوني، أوضاع أراضي الميري ببلاد الشام أثناء العهد العثماني، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ الشام ، المنعقد بجامعة دمشق 27 نوفمبر 3 ديسمبر سنة 1978، نشر ملخصة في مجلة العلوم الاجتماعية الجزائرية «بانوراما»، عدد 6/ 1981، ص ص. 195-206. ونشر البحث كاملا في أعمال المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام.

[4] ناصر الدين سعيدوني، وضعية الأراضي في شمال إفريقيا في العهد العثماني، بحث أجازه المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية «مؤسسة آل البيت»، عمان، الأردن ونشر في

للحدود القطرية في طرحه لمسائل التاريخ الاقتصادي والاجتماعي مؤخرا بنشره لكتاب عن «الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لولايات المغرب العثمانية (الجزائر-تونس-طرابلس الغرب) من القرن **10 إلى 14 هـ/ 16-19 م»**. [1]

***

وفي سياق تناوله لمسألة الملكية سرعان ما تبيّن للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني الدور المحوري الذي كانت تلعبه الأوقاف في نظام الملكية بالجزائر أواخر العهد العثماني، فتزايد أهميتها في الاقتصاد المحلي خلال هذه الفترة والوثائق الكثيرة التي وُضعت لأجل تنظيمها وتسييرها والحفاظ عليها يجعلها النافذة التي يمكن من خلالها استكشاف جوانب في حياة المجتمع الجزائري ظلت خفية لوقت طويل، خاصة وأن الأوقاف ليست فقط مظهرا من مظاهر التصرف في الملكية وإنما أيضا ظاهرة دينية واجتماعية تعكس علاقة المسلم بالعالم تربط المعتقد الديني بالعالم المادي وتمثل أداة تضمن تكافل المجتمع وطوائفه.

ولعل توصل الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني إلى هذه القناعة والحقيقة الجوهرية المرتبطة بالأوقاف، بعد مسيرة بحث طويلة في التاريخ

أعمال المجمع، كتاب الإدارة المالية في الإسلام، عمان، 1989، الجزء الثاني، ص ص. 637-713.

[1] ناصر الدين سعيدوني، الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لولايات المغرب العثمانية (الجزائر-تونس-طرابلس الغرب) من القرن 10 إلى 14 هـ/ 16-19 م، منشورات حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الرسالة 318، الحولية 31، سبتمبر 2010 (114 ص).

الاقتصادي والاجتماعي، هو الذي جعله يخصص الجهد والوقت للبحث في قضايا الوقف منذ تسعينات القرن العشرين وحتى وقتنا الحاضر، ولا يتسع المكان هنا لذكر العدد الكبير من الدراسات التي أنجزها الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في مسألة الوقف، على أنه يمكن للقارئ الرجوع في ذلك إلى كتابه السالف ذكره في الملكية والوقف والجباية، وكذلك إلى الكتاب الذي نشره في الموضوع باللغة الفرنسية والذي يؤمل أن تصدر نسخته العربية قريبا. [1]

وإذا كان تركيز الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني على مسألة الأوقاف في التاريخ الجزائري، يعود إلى السنوات الأخيرة، فإن تباشيره قد بدأت في وقت مبكر من مسيرته العلمية، ونجد تفسيرا له في اقتناعه بأن الأوقاف نافذة على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والروحي للأمة بما ارتبط بها من وثائق أرشيفية تختزن الكثير من المعلومات القيمة حول الواقفين وموقعهم الاجتماعي ودوافعهم وحول خصائص الأملاك الموقوفة ودورها العمراني وموقعها الطوبوغرافي وغيرها من المعلومات التي تسمح بإعادة تشكيل صورة الحياة الحضرية والريفية باعتبارها جوهر الحضارة والعمران ونمط العيش. وارتبط تركيز الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني على مسألة الأوقاف بنشاطه البحثي في

---

[1] Nacereddine Saïdouni, Le waqf en Algérie à l'époque ottomane (XI è – XIII è siècles de l'Hégire – XVII è – XIX è siècles), Recueil de recherches sur le waqf, ouvrage publié par le Fondation publique des Awqaf du Koweit, série de livres (4), Koweit, 2007 (241 p.).

ناصر الدين سعيدوني، الوقف في الجزائر أثناء العهد العثماني (من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر) مجموعة دراسات أكاديمية وبحوث علمية حول الوقف، الجزائر، دار البصائر (تحت الطبع).

إطار مشاريع بحث دولية أهمها مشروع البحث بين جامعة الجزائر والمركز الوطني للبحث العلمي الفرنسي، والذي ترأسه الأستاذ عن الجانب الجزائري وأشرفت عليه من الجانب الفرنسي الأستاذة راندي ديغيليم.

***

وإلى جانب اختصاصه في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتطرقه إلى بعض جوانب التاريخ الدبلوماسي والسياسي والحدثي، تتمثل إحدى أهم إسهامات الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في تعرفه مبكرا على أهمية الوثائق التاريخية الأولية في البحث و ضرورة الرجوع إليها في كتابة التاريخ، وعلى وجه الخصوص وثائق الأرشيف وبالتحديد تلك التي تعود إلى الفترة العثمانية، وقد ظهر ذلك جليا في رسالة دكتوراه الدرجة الثالثة التي سبق ذكرها، وأيضا فيما كتبه في وقت مبكر من مسيرته العلمية عن الوثائق العثمانية ومكانتها في تاريخ الجزائر الحديث، [1] وعن مكانة مصادر الأرشيف الجزائري في إعادة كتابة تاريخ الجزائر، [2] وعن وثائق الأوقاف بالأرشيف الجزائري وإمكانية استغلالها

[1]ناصر الدين سعيدوني، نظرة في الوثائق العثمانية بالجزائر ومكانتها في تاريخ الجزائر الحديث، ندوة وثائق تاريخ العرب الحديث «سمينار الدراسات العليا»، جامعة عين شمس، القاهرة، 7-12 مايو 1977، نشر في مجلة الدراسات التاريخية (الجزائر)، عدد 5/ 1977، ص ص. 136-157.

[2]ناصر الدين سعيدوني، مكانة مصادر الأرشيف الجزائري في إعادة كتابة تاريخ الجزائر، الملتقى الوطني الأول لمعهد التاريخ بجامعة الجزائر حول « المدرسة الغربية وقضايا تاريخ الجزائر»، 10-11 مارس 1987، نشر في مجلة الدراسات التاريخية لمعهد التاريخ بجامعة الجزائر، عدد 5/ 1988، ص ص. 110-115.

في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر، [1] وعن المصادر المحلية لدراسة تاريخ مدينة الجزائر في العهد العثماني. [2]

وقد تأكدت أهمية الوثائق الأرشيفية بالنسبة للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في جُلِّ أبحاثه، حيث عمل على التعريف بها واستغلالها لاستخلاص عصارة التاريخ الجزائري منها، متخطيا الأطروحات السائدة المتمسكة باجترار ما ورد في المصادر والمراجع الرئيسية والثانوية المعروفة، على أهميتها، دون البحث عن الجديد، فمثلما أن العالم البيولوجي يطور مجال علمه باستكشاف المكونات الخفية للمادة ، فإن المؤرخ يطور المعرفة التاريخية ويجددها باستكشاف المصادر الخفية التي لم تصل إليها أيدي الباحثين فينفض الغبار عنها ويعيد تشكيل الحقيقة التاريخية من خلالها.

***

[1] ناصر الدين سعيدوني، وثائق الأوقاف بالأرشيف الجزائري وإمكانية استغلالها في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر، اليومان الدراسيين حول أهمية المصادر والوثائق الخاصة والشخصية والعائلية، مخبر تاريخ الجزائر وإفريقيا وحوض البحر المتوسط، معهد علم الاجتماع، جامعة وهران، 16-17 نوفمبر 1988، حور وأثري ونشر في المجلة التاريخية المغاربية، زغوان (تونس)، عدد 93-94/ 1999، ص ص. 257-270.

[2] ناصر الدين سعيدوني، المصادر المحلية لدراسة تاريخ مدينة الجزائر في العهد العثماني، بحث قدم في الندوة التأسيسية لدراسة مصادر تاريخ العرب الحديث، جامعة آل البيت، الأردن، 30-31 أبريل 1997، ونشر ضمن أعمال الندوة، منشورات جامعة آل البيت، الأردن، 1998.

وفي إطار مقاربته الوثائقية للتاريخ واعتباره المصادر التاريخية الأولية الأداة الضرورية للمؤرخ التي تصبح دونها الكتابة التاريخية مجرد سرد أدبي لا برهان عليه، يمكن إدراج اهتمام الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بالمخطوطات التاريخية والوثائق الأساسية للتاريخ الجزائري. فكان له الفضل في نشر مخطوط « القول الأوسط في أخبار بعض من حلّ بالمغرب الأوسط» للحاج أحمد بن عبد الرحمان الشقراني الذي يسمح للقارئ بالوقوف على نظرة جزائرية للأحداث التي ارتبطت ببدايات الاحتلال الفرنسي، [1] ومخطوط «قانون أسواق مدينة الجزائر (**1695-1705**)» لمتولي السوق عبد الله بن الشويهد، [2] الذي حققه وقدّمه وعلّق عليه باعتباره أحد المصادر الأساسية في التاريخ الاقتصادي لمدينة الجزائر في العهد العثماني.

فهذه المخطوطات رغم ما قد يشوبها، من منظور عصرنا، من تبسيط للأحداث وتداخل في المعلومات وركاكة في الأسلوب أحيانا، تتضمن معلومات قيمة لكتاب عاصروا الأحداث، يجب على المؤرخ أن يعرف كيف يستخلص منها زبدتها، ولا يحق له أن يترفع عليها ويتجاهلها، مما يجعل نشرها وتحقيقها عملا جديرا بالتقدير والتشجيع لا يقل أهمية عن الدراسات التاريخية في حد ذاتها. ويندرج هذا الجهد في إطار الجهد العام

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، القول الأوسط في أخبار بعض من حل بالمغرب الأوسط، للحاج أحمد بن عبد الرحمان الشقراني (تحقيق وتقديم للمخطوط)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991 (106 ص).

[2] ناصر الدين سعيدوني، قانون أسواق مدينة الجزائر (1695-1705)، لمتولي السوق عبد الله بن الشويهد، تحقيق وتقديم وتعليق، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2006 (116 ص).

لإحياء التراث والتعريف به، وقد فهم الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني أهمية هذا الجانب بالنسبة للجزائر التي عانت أكثر من غيرها من عملية محو تراثها المادي والوثائقي.أ وضمن نفس السياق نشر بالعربية «رحلة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس (1732)»، وعلّق عليها تعليقا حيّا معبرا يجعلنا نعيش من خلال عيني هذا العالم المناخ السياسي والاجتماعي الذي كان سائدا في ولايات المغرب العثمانية في النصف الأول من القرن السابع عشر . [1]

وضمن هذا المسعى قدم الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني للنشر مؤخرا كتابا عن الشرق الجزائري (بايليك قسنطينة) أثناء العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي من خلال وثائق الأرشيف من مراسلات وتقاييد ومذكرات وتقارير يمكن استغلالها لكتابة جوانب مهمة من تاريخ الشرق الجزائري.

***

هذا واتسع اهتمام الأستاذ ناصر الدين سعيدوني ليشمل الجانب العمراني والبعد الجغرافي من التاريخ الجزائري الذي لا يمكن فصله عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولعل هذا التوجه يرتبط بتكوينه الجغرافي المبكر والمتين وروح الرحالة التي تسكنه وإحساسه بعبقرية الأمكنة، فقد كتب على سبيل المثال عن: المسالك والدروب في الهضاب العليا القسنطينية ودورها الحضاري في الفترة الإسلامية وأثناء العهد

[1] ناصر الدين سعيدوني، رحلة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس (1732)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2008 (174 ص).

العثماني، [1] والمظاهر الأثرية المندثرة بفحص مدينة الجزائر ممثلة في الشبكة المائية في العهد العثماني، [2] وساهم في الموسوعة الإسلامية بما دوّنه عن القطر الجزائري وبلاد القبائل. كما كانت له دعوة من أجل وضع موسوعة لتاريخ المدن والمعالم والمواقع الجزائرية ومن أجل إنجاز دائرة معارف جزائرية حقيقية لا زلنا نفتقدها بعد عقود من الاستقلال لانعدام مشروع جماعي جدّي يضع المعايير العلمية فوق الاعتبارات الأخرى.

ولم يكتف بالدعوة إلى هذا العمل الجبار ولم ينتظر أن تتوفر الأطر المؤسساتية الداعمة له، بل باشر العمل فيه بشكل فردي، فجمع مادة ضخمة عن المدن والمواقع الجزائرية تشمل كما هائلا ونوعيا من النصوص والصور، وقد بدأ في تنقيحها وتشكيلها وصياغتها لتكون نواة للموسوعة المنشودة، بل وبدأ ينشر بعض ثمار هذا العمل الموسوعي الجبار متمثلا فيما كتبه عن حصن القالة وحصن المرسى الكبير كنموذجين للمراكز الإقليمية للجزائر في العهد العثماني، وعن شبكة

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، المسالك والدروب في الهضاب العليا القسنطينية ودورها الحضاري في الفترة الإسلامية وأثناء العهد العثماني، المؤتمر العاشر للآثار في البلاد العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ووزارة الثقافة الجزائرية، تلمسان 15–18 نوفمبر 1982، نشر في مجلة الثقافة (الجزائر)، عدد 80/ 1984، ص ص. 127–151.

[2] ناصر الدين سعيدوني، من المظاهر الأثرية المندثرة بفحص مدينة الجزائر، الشبكة المائية في العهد العثماني، ندوة أقسام الآثار والمتاحف في الجامعات العربية، جامعة صنعاء، اليمن، 26 أبريل–1 مايو 1986، نشر ضمن الكتاب التكريمي للأستاذ حاطوم «بحوث ودراسات في التاريخ العربي»، دمشق، ص ص. 157–173، ثم في مجلة الدراسات التاريخية لمعهد التاريخ بجامعة الجزائر، عدد 9/ 1995، ص ص. 61–81.

المواصلات بالجزائر أثناء العهد العثماني، [1] وعن الشبكة الدفاعية العثمانية حول بلاد القبائل، [2] ولولا محدودية الزمن والجهد الإنساني لكانت ثمار هذا المسعى أكثر من ذلك.

***

أما الجانب الآخر من اهتمامات الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، والذي قد لا يقل أهمية عن الجانب العمراني والجغرافي، فهو ما يتعلق بالتراث التاريخي الجزائري والمغاربي وتراجم الأعلام والأبعاد المختلفة للتاريخ الثقافي عموما، وذلك انطلاقا من كون هذا التاريخ بتنوع مجالاته، وخاصة التراث التاريخي المكتوب، هو الذي يعطي للأمة عمقها الروحي ويعبر عن وجدانها الجماعي ويخلد إنجازاتها ويحفظ ذاكرتها وأمجادها.

وتكلل هذا الاهتمام بالتراث المكتوب بإصدار كتابه الموسوعي الذي وضع له عنوان من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، [3] والذي يؤمل أن تصدر قريبا نسخة مزيدة ومنقحة له، وقد ضمنه ما يزيد عن السبعين ترجمة وعددا من النصوص الأساسية المختارة، جُمعت

[1] ناصر الدين سعيدوني، شبكة المواصلات بالجزائر أثناء العهد العثماني، في المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، زغوان، تونس، عدد 21/ 2000، ص ص. 65-77.

[2] ناصر الدين سعيدوني، الشبكة الدفاعية العثمانية حول بلاد القبائل (الجزائر)، نشر الكتاب التكريمي للأستاذ د. آندري ريمون، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، تونس، أغسطس 2004، ص ص. 189-215.

[3] ناصر الدين سعيدوني، من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي (تراجم مؤرخين ورحالة وجغرافيين)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999 (699 ص).

لتكون في متناول القارئ في كتاب واحد فيسهل عليه الاطلاع عليها والاستفادة منها، ولم يقتصر اهتمام الأستاذ بالتراث التاريخي والتراجم بهذا الكتاب القيم، إذ ساهم باثنتين وعشرين ترجمة في كتاب معجم مشاهير المغاربة الذي شارك فيه مجموعة من الأساتذة. [1]

فكانت هذه الكتابات إسهاما من الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في إبراز التراث المغاربي وإظهار جوانب الإبداع والتميز فيه، وهو ذلك التراث الذي لم يحظ بالاهتمام الذي يليق به مقارنة بالتراث المشرقي، نظرا لتقصير الكتاب والمؤرخين المغاربة في هذا الجانب وللأولوية التي عادة ما تُعطى للمركز الجغرافي للعالم العربي الإسلامي (مصر والشام) على حساب أقاليم الأطراف، وإن كانت هذه الأخيرة أكثر تجديدا وإبداعا في كثير من الأحيان، كما يشهد على ذلك نموذج المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون.

وفي خضم هذا الاهتمام المثمر بالتراث والتراجم والمخطوطات، كان لي شرف مشاركة الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في نشر وتحقيق مخطوط «زهور البساتين في تاريخ السوادين» للحاج موسى أحمد كامره، [2] وهو عبارة عن مدونة لشعوب غرب إفريقيا في التاريخ والأنساب والأنثروبولوجيا تعود إلى عشرينات القرن العشرين، وكان

---

[1] ناصر الدين سعيدوني وآخرون، معجم مشاهير المغاربة، الجزائر، منشورات جامعة الجزائر، 1995، ط. 2، الجزائر، دحلب، 2001.

[2] زهور البساتين في تاريخ السوادين «مدونة شعوب غرب إفريقيا في التاريخ والأنساب والأنثروبولوجيا»، للحاج موسى أحمد كامره (ت. 1945)، تحقيق ودراسة وتعليق ناصر الدين سعيدوني ومعاوية سعيدوني، منشورات مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2010 (871 ص).

ذلك تأكيدا للعمق والبعد الإفريقي للثقافة العربية الإسلامية الذي لا يجب الاستهانة به نظرا لأهميته الإستراتيجية، وهو عمق يواجه اليوم تهديدا متزايدا في ظل المد التبشيري في إفريقيا ومحاولات إلصاق تهمة الإرهاب والإجرام والتطرف بالإسلام لتنفير أبنائه منه ولصد المقدمين عليه من الأفارقة. هذا وقد برهن هذا العمل مجددا على اتساع آفاق البحث والاستكشاف بالنسبة للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني وعدم تقوقعه في الأطر المحلية الضيقة .

***

كما يبين هذا العمل الأخير مع غيره من الأعمال البحثية أن الأستاذ ناصر الدين سعيدوني، ورغم باعه الطويل في التاريخ المحلي الجزائري، لم يحصر بحثه في التاريخ والتراث ضمن الحدود الجغرافية للقطر الجزائري، فأفقه في مجال الكتابة التاريخية كثيرا ما تخطى هذه الحدود وتجاوز هذه القيود وأكد ثقافته الواسعة والإنسانية التي لا تستكين للحدود القطرية المصطنعة وترى أن مجال الثقافة يجب أن ينظر إليه من منظور عالمي واسع لا ينفي الخصوصيات الحضارية والثقافية المحلية. فها هو يكتب عن أوضاع أراضي الميري ببلاد الشام أثناء العهد العثماني، ويخصص بحثا لوضعية الأراضي في شمال إفريقيا في العهد العثماني، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويُبرز في إحدى دراساته صدى كفاح عمر المختار في الجزائر (**1979**)، ويسجل وصف ليبيا من طرف الشيخ الحسين الورتلاني المعاصر للمؤرخ ابن غلبون (**1982**). كما نجده يكتب في مواضيع قد يتخيل المتتبع لمسيرته أنها بعيدة عن اهتمامه من قبيل ما دوّنه عن الفتوحات

الإسلامية وأثرها في مجتمع الجزيرة العربية (1983)، وعن مفهوم الحرب في عصر النهضة الأوربية (2007)، وعن الإسكندرية وأماكنها الدينية من منطلق كونها محطة الحجاج الجزائريين أثناء العهد العثماني (2008)، وفي نفس السياق يندرج ما دونّه مؤخرا من انطباعات حول البوسنة والهرسك باعتبارها جسر تواصل بين الشرق والغرب، وما كتبه عن تطور المسألة الجرمانية عبر التاريخ، وهو عمل يدخل في إطار مشروع تدوين تاريخي طموح يتناول المسائل الكبرى في التاريخ العالمي.

دون أن ننسى ذكر ما أنجزه مؤخرا عن التاريخ الدبلوماسي للخليج العربي والكويت خصوصا، بحكم عمله خلال السنوات الأخيرة بجامعة الكويت، وقد اعتمد في ذلك على وثائق الأرشيف الدبلوماسي التي سنحت له فرصة الاطلاع عليها، مبرزا أبعاد الصراع الدولي حول منطقة الخليج نظرا لموقعها الإستراتيجي. كل هذه الكتابات التي تتعلق بمجالات جغرافية وثقافية متباعدة تجعل الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بحق مؤرخا ذا بعد عالمي ونظرة موسوعية.

***

هذا ولعل من أهم ما يميز الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني على المستوى العملي، هو حرصه على أن لا تظل كتاباته ودراساته وبحوثه العديدة متفرقة متناثرة بين المجلات العلمية المختلفة والعديدة التي نشر فيها أعماله والتي قد لا يصل إليها إلا الباحث المختص المنقِّب، فكان حريصا ولا يزال على نشر إنتاجه العلمي في شكل كتب جامعة تكون في متناول القراء توفر لهم الوقت والجهد، ومن ذلك ما نشره من كتب تاريخية ضمنها أبحاثه ودراساته التي جمعها حسب تقارب مواضيعها

وتكامل إشكالياتها، نذكر منها على سبيل المثال: «دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر»، [1] و»الجزائر أثناء العهد العثماني: الجانب الاقتصادي والاجتماعي»، [2] و»ورقات جزائرية (دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني)». [3]

***

وكان من الطبيعي أن تثمر الكتابات التاريخية للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني وخبرته الطويلة في مجال البحث، كتابات حول مقاربته للمنهجية التاريخية ونظرته الخاصة للتاريخ وتصوره لطبيعة الكتابة التاريخية، وهذا ما بدأ يظهر في ما نشره منذ نهاية تسعينات القرن العشرين، وإن كان اهتمامه بالبعد المنهجي يعود إلى فترة سابقة من مسيرته الأكاديمية كما يشهد على ذلك ما كتبه عن طبيعة الكتابات التاريخية حول الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر (**1978**)، وطرحه لمقاربة جديدة للتاريخ الجزائري (**1981**)، وعرضه عن المناهج الجامعية والمؤلفات التاريخية المتعلقة بالفترة العثمانية من تاريخ الجزائر (**1985**)، وتناوله لمسألة تدريس التاريخ في الجامعة الجزائرية (**1993**)، وتطوير فرق البحث بها (**1995**). وفي بحثه حول أثر مناهج البحث عند علماء المسلمين على مناهج البحث عند الأمم الأخرى (الغرب الأوربي) (**1997**)، وتناوله لقضية

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزء الأول، 1984 (357ص)، الجزء الثاني، 1988(314 ص).

[2] ناصر الدين سعيدوني، الجزائر في التاريخ، الجزء الرابع «العهد العثماني» (الجانب الاقتصادي والاجتماعي)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، (314 ص).

[3] ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية (دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000 (718 ص).

الاستشراق (**1997**)، ووضعه لورقات في إشكالية البحث التاريخي (**1999**)، وطرحه لقضية تعامل الغرب الأوربي مع التراث العربي الإسلامي (**1999**).

غير أن تناوله المركز للمسائل المنهجية وإشكالية تدريس التاريخ والتعامل مع مادته، تبلور بوضوح عند نشر كتابه القيم الذي جمع فيه كل إسهاماته السابقة في المنهجية التاريخية بعنوان أساسيات منهجية التاريخ (**2000**) والذي قرر إعادة نشره منقحا ومزيدا، [1] وهو بمثابة المرجع الذي لا يستغني عنه الطالب، ويستفيد منه الأستاذ والباحث.

وتواصل اهتمام الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بالقضايا المنهجية والبحثية في العشرية الأخيرة، فقدم نظرته عن واقع البحث التاريخي بالجامعة الجزائرية (**2000**)، كما كتب عن المدرسة التاريخية الأوربية في القرن السادس عشر (**2001**)، وعن أهم روادها (فالا، غيشيارديني، ماكيافيلي) (**2002**)، وقدم تصورا وتقييما شاملا للدراسات العثمانية بالجزائر (**1962-2002**) (**2003**)، وعرض مقاربة جديدة لتاريخ العرب الحديث، ناقش فيها مفاهيمه وعرض فيها تصوراته (**2004**)، وتناول إشكالية دلالة النص التاريخي (**2005**)، وتناول مسألة المدرسة التاريخية الفرنسية المعاصرة (مدرسة الحوليات) التي كان لها تأثير لا يُنكر في مقاربته للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي (**2005**).

كما اتسع اهتمامه المنهجي والفلسفي مؤخرا ليشمل المدرسة التاريخية الأوربية في القرن التاسع عشر ممثلة في رانكه ودوكولانج (**2006**)، والمدرسة التاريخية الليبرالية الأوربية في التاريخ (القرن التاسع عشر) ممثلة في أليكسي دو طوكفيل (**2007**)، وطرح نظرته في إشكالية المعرفة

[1] ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2000 (207 ص)، ط 2، الجزائر، دار البصائر، 2013.

التاريخية (2008)، ولا تزال جهوده في هذا المجال مستمرة دؤوبة، كما يُستشف مما هو بصدد إنجازه عن المدارس التاريخية الأوربية، وهو خير دليل على تعدد وتشعب اهتمامات الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في السنوات الأخيرة وميله إلى الأخذ بالثقافة الموسوعية واهتمامه بالعلاقة بين التاريخ والفلسفة ومحاولته فهم كنه التاريخ وكيفيات تفسيره المختلفة. ويكرس هذا التوجه الفكري تبلور تجربته التاريخية ونضجها، فهو بمثابة التتويج الذي يأتي في آخر المشوار ليعطيه بعدا يتجاوز الاختصاص الضيق وينقل صاحبه إلى آفاق التنظير والفكر الرحبة.

وفي هذا الإطار امتد اهتمامه المنهجي مؤخرا إلى الفكر الخلدوني الذي تناوله في حد ذاته (قراءته الخلدونية للواقع الجزائري) ومن منظور مقارن أيضا (فيكو وابن خلدون وماكيافيلي وابن خلدون) (2006)، وفي دراسات أخرى من المقرر أن تصدر في كتاب شامل بعنوان «في الشأن الخلدوني»، سيكون بكل تأكيد إضافة قيمة للمكتبة الخلدونية.

إن تركيز الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بالقضايا المنهجية، خاصة خلال السنوات الأخيرة، ينبع من قناعاته بأن الكتابة التاريخية لا تقوم لها قائمة ولاتؤثر في محيطها وتتفاعل معه، إلا إذا تأسست على طرح إشكالية صلبة تنبثق عنها التحليلات والاستنتاجات والصياغات، باعتبار أن الكتابة التاريخية التي تفتقر إلى وضوح الإشكالية لا تعدو أن تكون سوى سردا عقيما للأحداث وجمعا رتيبا للمعلومات مهما كانت أهميتها ودقتها. كما أن نظرة الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني للكتابة التاريخية جعلته يربطها ارتباطا وثيقا بالقضايا الفكرية والأطروحات الفلسفية، ولعل هذا ما جعله يولي اهتمامه مؤخرا بمدارس التدوين التاريخي

الكبرى منذ العصور القديمة وباختلاف مجالاتها الحضارية، وهي مدارس تقوم في أساسها على تصورات فلسفية محددة، ويؤمل أن تُثمر هذه الأبحاث قريبا كتابا مرجعيا يُثري المكتبة العربية التي لا تزال فقيرة في هذا المجال.

***

وإضافة إلى وعيه بالبعد الفلسفي للتاريخ، يعتبر الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني أن المؤرخ والمثقف لا يجب أن يسجن نفسه في البرج العاجي للفكر والتنظير، إذ يتوجب عليه أن يوضح نظرته للواقع السياسي وأن يبرز تأثير التاريخ في التعاطي مع مسألة السلطة والحكم. فالمتتبع للكتابة التاريخية في الجزائر سرعان ما يتضح له حضور البعد السياسي بقوة فيها، إذ أن التطور التاريخي للجزائر في العقود التالية للاستقلال ارتبط بالدور المحوري للثورة الجزائرية في التاريخ الجزائري المعاصر، ليس فقط كحدث تاريخي صنعته الأمة الجزائرية، وإنما كأداة سُخرت لإضفاء الشرعية على النظام السياسي القائم ووسيلة تستخدمها، بعد مرور أكثر من خمسين سنة على انتهاء الكفاح المسلح، الجماعات الساعية للدفاع عن مواقعها السياسية والاقتصادية والإبقاء على الامتيازات المكتسبة وتوريثها إن أمكن. وهذا ما يفرض على المؤرخ النزيه أن يحدد نظرته لهذا الحدث التاريخي المؤسس بعيدا عن النظرة التمجيدية النضالية الساذجة المسخرة لإعطاء الشرعية المهلهلة لهذا وذاك، وأن يتبنى منظورا تاريخيا نقديا يضع هذا الحدث في موضعه من التاريخ الجزائري الأوسع ويزنه في ميزان القضايا التاريخية والمفاهيم الفكرية ويقف على مدى تحقق أهداف المساواة بين المواطنين وحريتهم

في تحديد مصيرهم وتجاوزهم لواقع الرعية التابعة المنساقة إلى مكانة المواطنين الأحرار الأسياد في بلدهم، وتلك هي أبعاد إشكالية التحرر الحقيقية.

وهذا ما تنبه له الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بما كتبه عن الثورة الجزائرية خصوصا وأحداث التاريخ الجزائري الحديث والمعاصر عموما. فضمن اهتمامه بالتاريخ السياسي، كانت له كتابات كثيرة عن الثورة الجزائرية وأبعادها وتأثيرها في الحاضر والمستقبل وكيفية استخلاص العبر منها بعيدا عن الشعارات. فحاول وضع حصيلة موضوعية لا مواربة فيها من خلال قراءة الواقع الجزائري اليوم وربطه بالأحداث والخيارات التي تم تبنيها بعد أن حققت الثورة الجزائرية الاستقلال السياسي للجزائر و استخدمها البعض سجلا تجاريا يُسترزق منه ، وهي القراءة والحصيلة التي لا زالت النخب الجزائرية إلى يومنا هذا تتجنبها خوفا من مواجهة الحقيقة.

هذا وقد جمع الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني أغلب إسهاماته عن التاريخ الجزائري المعاصر في كتابه «الجزائر، منطلقات وآفاق» [1]، والذي حدد فيه البعد التاريخي للثورة الجزائرية، وتطرق لحصيلتها في ذكراها الخمسين (**2004**)، وتناول مغزى بعض الأحداث التي لا يمكن فهم مكانة الثورة الجزائرية في التاريخ الجزائري دونها، مثل أحداث الثامن ماي **1945**، وممارسة وحصيلة الاستعمار الفرنسي، ومشروع قسنطينة (**1958**)، مع ربط كل ذلك بواقع الجزائر المعاصرة، فالتاريخ بالنسبة له

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، الجزائر، منطلقات وآفاق (مقاربات لواقع الجزائر من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية)، بيروت، الغرب الإسلامي، 2000 (520 ص).

نافذة لفهم الحاضر والواقع وليس عرضا قصصيا حماسيا يدغدغ المشاعر ويحجب المسائل الجوهرية.

وقد رأى الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني بتكوينه التاريخي العميق بأن إشكالية الثورة الجزائرية في التاريخ الجزائري تتعدى البعد السياسي والنضالي الذي كثيرا ما اتخذ مطية لإشباع غريزة السلطة والحكم، كما أنها تتجاوز مسألة التحرر الاقتصادي البحت الذي قد يملأ البطون دون العقول، والذي حاولت بعض الدوائر ترسيخه في الأذهان كأولوية الأولويات، خاصة أثناء فترة المد الاشتراكي التي أخفقت في ملء البطون ناهيك عن العقول. فلب الثورة وجوهرها، ودون إغفال الجوانب الأخرى، يكمن، كما حدده الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، في الإشكالية الحضارية والثقافية التي تجنبت النخب الجزائرية الحاكمة التصدي لها وطرحها بجدية بعد الاستقلال، بل عملت على تعقيدها دون اعتبار للمخاطر التي قد تنجر عنها مستقبلا، حتى غدا الاستقلال استقلالا سياسيا اسميا لا غير، وهذه حالة لا تخص الجزائر وحدها بل تشترك فيها معها الكثير من الدول، خاصة الإفريقية منها، التي لا تزال تابعة ثقافيا ولغويا للدولة الـمُـسْتَعْمِرَة، وهو واقع لن يمحوه ألف خطاب وخطاب عن السيادة والعزة والكرامة.

ولعل هذا الوضع هو الذي جعل الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني يكتب في قضايا الثقافة والحضارة باعتبارها الأبعاد الجوهرية التي يقوم عليها وجود الأمم واستمرارها، فكتب عن المسألة اللغوية ومسألة الهوية والانتماء والأزمة الحضارية، فبدون طرح هذه القضايا يظل البناء هشا

قد يتهاوى بمجرد تعرضه لأول ريح عاتية. ومن المنتظر أن تصدر له إسهامات قيمة في هذا المجال في المستقبل المنظور.

***

وفي آخر عرضنا للإنتاج الغزير والمتنوع للأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، ارتأينا أن نعود بالقارئ إلى حيث بدأنا عرضنا هذا، أي إلى إسهامه في التاريخي الاقتصادي والاجتماعي للجزائر، وذلك لنقف على ما أعتبره شخصيا، انطلاقا من معرفتي بمساره العلمي والأكاديمي، أهم إسهام علمي أنجزه، ومحور مسيرته العلمية، والمعلم الذي يمكن من خلاله الوقوف على أبعاد ومغزى كتاباته التاريخية بل ونظرته الخاصة للتاريخ، ويتعلق الأمر بدراسته عن الحياة الريفية بدار السلطان (إقليم مدينة الجزائر) في أواخر العهد العثماني (**1791–1830**)، والتي حصل بها على شهادة دكتوراه دولة في التاريخ من جامعة إيكس آن بروفانس بتاريخ **20** مايو **1988**، والتي صدرت في شكل كتاب مرجعي بعنوان «ريف مدينة الجزائر أواخر العهد العثماني (**1791–1830**)» (**2001**)، والتي يؤمل أن تصدر طبعتها العربية قريبا. [1]

ولعل هذه المعلمة التاريخية، التي جاءت كنتيجة طبيعية حتمية لاهتمام الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني على مدى سنوات طويلة بنوعية الحياة الاقتصادية والاجتماعية بفحص مدينة الجزائر، تختزل لوحدها الطابع الأكاديمي العلمي لمقاربته للتاريخ المحلي، كما يمكن اعتبارها من الأعمال المؤسسة لكتابة تاريخية جزائرية معاصرة، ابتعدت

[1] L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (1791-1830), Beyrouth, Dar Al-Gharb Al-Islami, 2001, 575 p.

عن السرد التاريخي الخطابي النضالي، وبرهنت على عمق وتجذر التاريخ الجزائري في العهد العثماني، وربطته بالأرض وحياة الناس، ونأت به عن العموميات الجوفاء، فسخرت مناهج البحث الحديثة التي أوجدتها المدارس التاريخية المعاصرة من قبيل مدرسة الحوليات الفرنسية، واستنطقت وثائق الأرشيف واستخلصت المعلومات الدقيقة منها. وهذا ما يسمح لنا باعتبار هذه الدراسة النموذج الذي يمكن من خلاله التعرف على منهج الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني في الكتابة التاريخية.

لقد حرص الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني على أن يقتصر بحثه هذا، توخيا للدقة والتفصيل، على منطقة محددة من المجال الجغرافي الجزائري وهي دار السلطان وعلى الحياة الريفية بها، فخرج بالقارئ إلى خارج أسوار مدينة الجزائر التي كثيرا ما حُصر التاريخ الجزائري فيها، فاهتم بحياة سكان الريف البسطاء وببيئتهم الخاصة وبمجالات نشاطهم المختلفة، باعتبارهم عمق المجتمع الجزائري الذي يعكس ارتباطه بأرضه وتشبثه بها.

وجعله هذا الطرح ينطلق في دراسته من تحديد مواصفات الحيز الجغرافي الذي خصّه بدراسة مفصلة متناولا البنية والتضاريس والمناخ والتربة والنبات، باعتبارها المعطيات الأساسية التي تحدد شغل الإنسان للأرض واستغلاله لمواردها من ماء وتربة، فتتبلور وتتشكل بذلك علاقة الإنسان بالأرض.

وهذا ما ينعكس في أنماط الملكية والاستغلال والإجراءات الإدارية وما يرتبط بها من أنظمة ضريبية ومؤسسات مؤطرة للحياة الاقتصادية، تؤثر بدورها على حياة الناس، وتحدد إطار النشاط الاقتصادي من خلال نوعية الإنتاج الزراعي وأداوته التقنية والمواصلات التي يستلزمها

والمقاييس والمعايير التي يعتمدها، وبذلك تتبلور نوعية ومستوى معيشة السكان والظروف المؤثرة في نشاطهم الاقتصادي والمحددة لإطار حياتهم الاجتماعية ومظاهرها من مأكل وملبس ومسكن ومؤسسات اجتماعية ودينية مؤطرة ونظام عدالة ومكونات ثقافية من تعليم ولغة ومعتقدات وفنون ومهارات، كل ذلك في إطار تنظيم اجتماعي معين تتحدد ضمن بوتقته مكانة الجماعات الريفية حسب موقعها الجغرافي ودورها الاقتصادي وعلاقتها بالسلطة الحاكمة وممثليها.

وبذلك رسم الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني صورة متكاملة حيّة معبرة عن حياة الريف بدار السلطان أواخر العهد العثماني وعشية الاحتلال الفرنسي، ولم يكتف في ذلك بعرض المعلومات على أهميتها وعلى الوصف والتحليل على دقته وموضوعيته، وإنما حاول الإجابة عن السؤال الجوهري المتعلق بحالة الجمود والتحجر والتأزم التي أصابت المجتمع الجزائري ممثلا هنا في مكونه الريفي نهاية العهد العثماني. فالاحتلال الفرنسي للجزائر وسقوط الدولة الجزائرية في **1830**، لم يكن فقط نتيجة لأحداث دبلوماسية وموزاين قوى دولية ولا لضربة مروحة عابرة، وإنما يجد أهم تفسير له في تعطل دواليب الحياة وآليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي وانقطاع أدوات التواصل والتفاعل بين مكونات المجتمع من سكان باختلاف انتماءاتهم وفئاتهم وسلطة مركزية بتنوع ممثليها وأساليبها.

ولعل هذا هو الدرس الذي يدعونا الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني إلى استنباطه من دراستنا للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر أواخر العهد العثماني. فالتاريخ كما أنه وصف دقيق للماضي فهو أيضا نافذة على الحاضر والمستقبل. فهل نفهم الدرس؟

البحث عن الذات: قراءة في مسألة الهوية التاريخية عند المؤرخ الجزائري الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني

د. الزواوي بغوره، جامعة الكويت.

ليس البحث عن الذات في الكتابات التاريخية للمؤرخ الجزائري الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني، بحثا تاريخيا خالصا هدفه تحليل المعطيات، و تقديم الأدلة، و استخلاص النتائج، و إنما هو بحث عن الذات الإنسانية و كيفية تشكلها في التاريخ. و العارف بهذا المؤرخ يعلم مدى القلق المعرفي و الوجودي الذي يكابده بحثا عن معنى لهذه الذات الإنسانية المشخصة تاريخيا، بحيث يبدو التاريخ مجالا معرفيا و إمكانية وجودية للإجابة عن تساؤلاتها و معضلاتها.

والناظر في ما كتبه في الفصل الثاني: **البحث عن الذات**، في كتابه: **الجزائر منطلقات و آفاق، مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية**، يدرك هذا المسعى، و يتلمس هذا الإصرار في البحث عن معنى للذات و دلالة للهوية.

وإذا كانت دراسة هذا الموضوع في حاجة إلى استقصاء كل ما كتبه هذا المؤرخ الموسوعي، فإن المناسبة تفرض علينا الاكتفاء بمناقشة ما دبجه في هذا الفصل، آملين أن تتاح لنا فرصة قراءة شاملة و فاحصة لمدونة هذا المؤرخ المجدد.

أولى هذه العناصر المطروحة على هذه الهوية التاريخية هو عنصر السيادة في مرحلة أساسية من مراحل التاريخ الجزائري الحديث ألا وهي المرحلة العثمانية التي اختص فيها المؤرخ، و بحث جوانبها الاقتصادية

والاجتماعية في عدد هام من الأبحاث و الدراسات الأكاديمية التي أصبحت مرجعا ضروريا لكل طالب و باحث و مؤرخ في هذه الفترة. وإذا كانت مسألة السيادة مسألة سياسية طرحها الصراع مع الاحتلال الفرنسي، فإنها شغلت دائما المثقف الجزائري، وذلك بسبب التوظيف السياسي والأيديولوجي.

وعملا على تجاوز هذا الطرح الاستقطابي، تقدم المؤرخ ناصر الدين سعيدوني بأطروحة هامة تتمثل في ضرورة إعطاء الأولوية للبحث العلمي قبل التوظيف الأيديولوجي، و ذلك من خلال : « التعرف على المعطيات التاريخية و التوجهات التي أفرزتها، لأنها الكفيلة بجعله قادرا على إصدار حكم موضوعي في المسألة».(سعيدوني،2009: 164).

وتحقيقا لهذا القاعدة الأساسية في كل بحث علمي، حلل المؤرخ ثلاثة عناصر أساسية هي: الخلفية التاريخية للكيان الجزائري، ومظاهر الحكم في الجزائر العثمانية، و اختلاف وجهات النظر حول طبيعة الكيان الجزائري في العهد العثماني. وخلص المؤرخ في العنصر الأول إلى الإقرار بأن الفترة القديمة من تاريخ الجزائر ليست أكثر من مجال جغرافي غير محدود المعالم، وأنها: « واقعا بشريا يفتقر إلى الهوية».(سعيدوني،2009: 165). والسبب في ذلك فيما يرى، أن الجزائر كانت مجرد إقليم من أقاليم البحر الأبيض المتوسط القديم الذي يتميز بالتواجد الفينيقي على السواحل، ثم عرف الاستعمار الروماني، والوندالي، والبيزنطي.

ثم تحولت بعض الأحلاف نتيجة الصراع إلى : « ما يشبه المماليك المحلية».(سعيدوني،2009: 165). وإلى : « مجرد ولايات رومانية».

(سعيدوني،2009: 165). ومع ذلك فقد عرفت: « نزعة التحرر لدى القبائل البربرية التي عبرت عنها بالثورات المتتالية ».(سعيدوني،2009: 165). و تعتبر (الثورات الدوناتية) أفضل دليل على هذه النزعة التحررية التي تجذرت أكثر: « في المناطق الجبلية، وظهرت الإمارات المحلية بالمناطق الداخلية».(سعيدوني،2009: 166).

وإذا كان من غير الممكن إنكار هذه المعطيات التاريخية، فإن المؤرخ الجزائري يرى، و ذلك على خلاف بعض التفسيرات التي ترى أنها بداية للكيان الجزائري، أنه لا يجب أن نستنتج منها ما يسمى بالهوية السياسية الجزائرية، لماذا؟ لأن: « تلك الإمارات لم تكن في الواقع تنتمي بأي وجه من الوجوه، سواء كان ثقافيا أو اجتماعيا و حتى سياسيا واقتصاديا، إلى المفاهيم التي سوف تستند إليها لاحقا الهوية السياسية للجزائر فيما بعد».(سعيدوني،2009: 166).

ومما لاشك فيه أن هذا البحث الخاص بمسألة السيادة لا يسمح بمناقشة موضوعية شاملة لآراء المؤرخ الجزائري الأستاذ سعيدوني، لأن المطلوب هو الاطلاع على ما كتبه لاحقا حول هذا الموضوع سواء من الناحية النظرية أو التاريخية، و لكن إذا اكتفينا بما عرضناه سابقا، فإن القاعدة العلمية التي اعتمدها هذا المؤرخ، و التي تقول بضرورة إعطاء الأولوية للبحث العلمي على التوظيف الأيديولوجي و السياسي، تفرض علينا طرح بعض الأسئلة المنهجية التي تسمح لنا بتمييز المستوى العلمي عن المستوى الأيديولوجي، علما بأن هذا التمييز المنهجي لا يلغي التوظيف الأيديولوجي، ولكنه يسمح بمعرفة بعض حقائق التاريخ والعلم بشكل عام.

ومن هذه الأسئلة التي يطرحها كل قارئ على تحليل الأستاذ سعيدوني ما يمكن صياغته على هذا النحو: إن القول بأن الجزائر في

العهد القديم واقع جغرافي، و إقليم من أقاليم البحر الأبيض المتوسط عرف أشكالا من الاستعمار و شبه مملكات وتمردات أو ثورات، لا يلغي هوية الجزائر في التاريخ، بل يدعمها و لو نظريا، لماذا؟ لأن الإقليم أساسي لكل هوية، ولأن المملكات مهما كانت قيمتها تشير إلى تلك الهوية، ولأن الثورات برهان على هذه الهوية المستعبدة و التي تنتفض ضد الاستعمار؟

والحق فإنه إذا كان من اليسير تقديم الأحداث التي تجعل من الجزائر القديمة كيانا مثل بقية الكيانات القديمة التي تختلف عن الكيانات الحديثة والمعاصرة، فإن السؤال الذي يجب طرحه أيضا هو كيف يمكن لهذا الكيان عديم الهوية أن يقاوم و يتمرد و ينشأ (مملكة) أو(شبه مملكة)؟ يبدو لي، أنه مهما كان فهمنا للذات أو للهوية هو أننا نقر باختلافها عن غيرها من الهويات. و عليه فما كان من الممكن لهذا الكيان الجزائري، أيا كانت ملامحه و ميزاته، أن يقاوم، أو يتمرد، أو يثور، أو يؤسس مملكة أو شبة مملكة ما لم يكن يعي بدرجة من الدرجات كيانه؟

إن هذا السؤال في تقديري أساسي لإدراك بعض معاني الذات والهوية و السيادة و في الوقت نفسه يسمح لنا بتعيين حدودها، وذلك لأن المعرفة العلمية والنقدية هي التي تسمح لنا بمعرفة حدود الأشياء، وبخاصة بالنسبة لمجال التاريخ الذي يتميز بالتغير و التحول و التبدل يصل إلى درجة الانقطاع والانفصال، و ذلك عكس المعرفة التقريرية الملازمة للتوظيف الأيديولوجي و السياسي.

هذا من جهة المكونات، أما من جهة النتيجة التي خلص إليها المؤرخ الدكتور ناصر الدين سعيدوني و مؤداها أن تلك الإمارات لا تنتمي إلى

المفاهيم التي سوف تستند إليها لاحقا الهوية السياسية للجزائر، فإن هذا يمكن فهمه بطريقتين في الطرح: طرح علمي يقول أن الهويات تتشكل وتتغير عبر التاريخ، وبالتالي فإنه لا يضر في شيء القول بأن الكيان الجزائري قد تطور وأصبح على ما هو عليه. وهذا طرح موضوعي وتاريخي للمسألة. وهنالك الطرح الأيديولوجي الذي يسقط الحاضر على التاريخ لكي لا يرى في تلك الكيانات إلا عبئا يجب التخلص منه، و شذوذا عن القاعدة العامة يجب استبعاده و محوه.

وإذا كان المؤرخ الأستاذ سعيدوني قد عبر عن رأيه حول هذه الفترة التاريخية الهامة و الأساسية في تاريخ الجزائر، فإن تصوره للهوية الجزائرية لا يكتمل إلا بالنظر في المراحل اللاحقة لتاريخ الجزائر، وبخاصة المرحلة الإسلامية و العثمانية.

ومما لا شك فيه أن للفتح الإسلامي أثره الكبير على الكيان الجزائري رغم أنه: « ظل يفتقر إلى الكيان السياسي الخاص به».(سعيدوني،**2009**: **167**) وهنا يطرح موضوع المرحلة العثمانية ومدى إسهامها في تحقيق هذا المطلب الخاص بالسيادة؟

يرى المؤرخ الأستاذ سعيدوني أن الحكم العثماني في الجزائر قد عرف تطورا ملحوظا بحيث انتقل من حالة: « التبعية إلى الانفصال». (سعيدوني،**2009**: **167**). يظهر ذلك في تحليله لثلاثة عناصر هي: المؤسسة العسكرية، علاقة الإدارة المحلية بالسكان، الظروف الدولية القائمة.

ويعتبر العنصر الأول الخاص بالمؤسسة العسكرية و مدى استقلالها عن السلطة المركزية العثمانية، موضوع خلاف بين المؤرخين والباحثين.

وهنا يقدم المؤرخ حججه معتمدا على دراسات عديدة تكشف عن المعرفة الدقيقة بالموضوع. و لكن ما يشير إليه نقلا عن حمدان خوجة يثير التساؤل، لأن صاحب المرآة يرى أن ضعف الحكم العثماني/ التركي في الجزائر يعود إلى انضمام بعض الجزائريين إلى الجيش العثماني. وما يثير التساؤل هو أن المؤرخ الجزائري الأستاذ سعيدوني رغم إشارته إلى أن الحكم العثماني قد عزز نفسه ببعض المولدين(الكراغلة)، وإقدام بعض الدايات على إجراء إصلاحات مما ينفي ظاهريا الحكم القيمي لحمدان خوجة، إلا أن الأستاذ سعيدوني عاد وأكد على قول حمدان خوجة القائل أن هذا الداي، يقصد علي خوجة، لو: «عاش لتسبب في خراب الايالة ما في ذلك شك ». (سعيدوني،**2009**: **173**).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل هذه الملاحظة التي أبداها حمدان خوجة حقيقية إلى هذه الدرجة؟ كما أننا نلاحظ أن الأستاذ سعيدوني لم يكن واضحا كفاية في مسألة العلاقة مع الباب العالي التي أصبحت في وقت ما مجرد علاقة أدبية أو كما قال: « ومنذ ذلك الوقت صار دايات الجزائر يحصلون على فرمان التعيين في منصب الداي ولقب الباشا من السلطان مقابل الاعتراف الأدبي بانتسابهم للدولة العثمانية والإقرار بالسلطة الروحية والشرعية للسلطان العثماني على المسلمين(...) ».(سعيدوني،**2009**: **171**).

وقدم عناصر أساسية في تحليله للمؤسسة العسكرية التي : «استطاعت أن تحافظ على نظام الحكم الذي كان يتماشى والروح العسكرية المتحكمة في الأفراد العاملين بالجيش والقائم على مبدأ المساواة ابتداء من الجرايات والرتب و حتى إسناد المناصب، و لعل هذا من العوامل التي

حالت أيضا دون إحداث قطيعة مع الدولة العثمانية بل عملت على تحول تبعية الجزائر للدولة العثمانية إلى الاستقلال الفعلي وفرضت نوعا من توزيع المسؤولية في إطار الديوانين الكبير و الصغير، ثم حصرها في شخص الداي (...)».(سعيدوني،**2009: 171–172**).

ومما لا شك فيه أن هذه المسألة الخاصة بطبيعة العلاقة مع الباب العالي كانت و ما تزال موضع خلاف في التحليل والتقدير بين المؤرخين والدارسين و المهتمين بالوجود العثماني في الجزائر. وفي تقديرنا فإن المؤرخ الجزائري الدكتور ناصر سعيدوني قد تقدم بخطوة منهجية أساسية عندما حاول تفكيك بعض عناصرها. و لعل في إشارته إلى (روح العصر) على طريقة الفيلسوف الألماني هيغل، ما ينم عن الطبيعة المعقدة لهذه المسألة، لماذا؟ لأن روح العصر وفقا للجدل الهيغلي يتكون من تناقضات معقدة، و ليس من عناصر بسيطة و منفصلة مثلما ما هو الحال في المنطق الصوري الأرسطي القائم على ثنائية القيمة، وصيغتها في هذا السياق هي إما أن العلاقة انفصالية أو أنها اتصالية؟

وعلى كل حال فإنه سواء كانت طبيعة هذه العلاقة انفصالية أم اتصالية، فإن الناظر في العنصر الأخير، أي علاقة الإدارة بالسكان المحليين، يستنتج بيسر، أن هذه العلاقة تتميز بالاستغلال والقمع وتعسف السلطة العسكرية العثمانية التي لم تهتم في تاريخها الطويل والمديد في الجزائر إلا بأمنها وخزائنها و ملذاتها، وبالتالي فإنها لم تكن معنية بسيادة الجزائر إلا من هذه الوجهة، و أنها لم تكن معنية بحق الجزائري في العدل و الإنصاف. ولقد أورد المؤرخ عددا من النصوص التي تؤكد هذا الواقع، ومنها على وجه التحديد ما ذكره المنداسي التلمساني، وعبد القادر الوهراني، وصالح العنتري، والأمير عبد القادر الجزائري،،،الخ.

وبعد مناقشة لمختلف وجهات النظر حول طبيعة الحكم العثماني في الجزائر التي قسمها إلى قسمين، القسم القائل بسيادة الجزائر في العهد العثماني استنادا إلى الدين، (سعيدوني،**2009**: **179** وما يليها)، والقسم القائل بالطبيعة الاستعمارية للحكم العثماني (سعيدوني،**2009**: **182** وما يليها)، خلص الدكتور سعيدوني إلى إقرار جملة من النتائج أهمها غلبة العنصر الأيديولوجي والسياسي على العنصر العلمي، وعدم تعمق و شمولية البحث في هذه المرحلة الهامة من تاريخ الجزائر، ولذا فإن النظرة الموضوعية:

« تجعلنا نرى أن المعطيات المتحكمة في الكيان الجزائري لا تقرر رأي القائلين باستقلاليته المطلقة وسيادته الكاملة، ولا تتماشى وفكر الذين ينفون خصوصية هذا الكيان ولا يسلمون باستقلاليته، فالكيان الجزائري في الواقع لم يأخذ شكل الأمة الكاملة السيادة والدولة المطلقة الصلاحيات، ولم يكن أبدا كيانا مصطنعا مرتبطا بالخارج وخاضعا لاحتكار أقلية أجنبية، فهو نتاج عصره وبيئته، وهو بحق كيان سياسي محلي ساعد على تعميق الشعور بالانتماء والتمايز لدى شرائح واسعة من سكان الجزائر بالريف والمدن ». (سعيدوني،**2009**: **186-187**).

إن مسألة السيادة ليست مسألة سياسية مقرونة بتشكل الدول الحديثة، وبقاموس الفلسفة السياسية الحديثة، وإنما هي مسألة وجودية متعلقة بتشكل الهوية الحديثة وتشير إلى الحق في الاستقلال الذاتي، وفي تقرير مصير الفرد الإنساني. وهي ليست مسألة تاريخية متعلقة بالماضي البعيد أو القريب، وإنما هي قبل كل شيء مسألة الحاضرة، وتتصل اتصالا وثيقا بهوية الإنسان الحديث، وبالتالي فإن السيادة الخاصة بالهوية الجزائرية لا

يضرها في شيء أن تكون سيادة مكتملة أو ناقصة، أو مستقلة استقلالا تاما، أو تعاني من التبعية والقصور، وإنما الذي يضرها ويهدد مصيرها هو أن لا تكون الهوية الجزائرية الحالية تتمتع باستقلالها، ولا تسمح لمواطنيها بتحقيق استقلالهم الذاتي بحيث يصبحون مواطنين أحرارا يختارون مصيرهم بإرادتهم، ويشكلون هويتهم بأنفسهم.

وعموما فإنه إذا كانت الصفحات السابقة قد حاولت أن تناقش بعض وجوه الهوية عند المؤرخ الجزائري الأستاذ سعيدوني، وأن تشير إلى بعض مواطن الاختلاف، و هو كما نعلم جميعا، أساس كل نقاش، لأنه لا معنى للمناقشة في ظل التماثل والتشابه والاتفاق المسبق الذي لا يهدف إلا إلى الإثبات والتأكيد والإقرار، فإن الأمر الذي نود تأكيده في هذا المقال هو اتفاقنا الكامل مع مسعى هذا المؤرخ و المثقف على ضرورة تغليب البحث العلمي على التوظيف الأيديولوجي و السياسي، وعلى النظر إلى السيادة الحقيقية للهوية الجزائرية بما هي سيادة لمواطنيها وقدرتهم على تحقيق استقلالهم الذاتي بعيدا عن كل إكراه أو فرض أو إقصاء أو استعباد من أي جهة كانت سواء تعلق الأمر بسلطة خارجية أو داخلية حيث برهن الجزائريون عبر تاريخهم المديد على قدرتهم الفائقة في مقاومتها بمختلف الأشكال الممكنة.

ولا أريد أن أختم هذه المناقشة الأولية و العامة لموضوع دقيق ومتشعب، من دون أن أشير إلى الروح العلمية التي تميز نص هذا المؤرخ الجزائري الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني سواء من جهة البناء المنطقي، أو العرض المنهجي، أو الأسلوب اللغوي الواضح و البين، أو المناقشة الهادئة والخالية من الأحكام القيمية المسبقة، وهو ما يعني أن هذا

المؤرخ المجدد إنما يؤسس لخطاب تاريخي نقدي قائم على الحوار مع مختلف تيارات الثقافة الجزائرية، والذي نعلم جميعا كم نحن في حاجة إليه؟

الهوامش

- ناصر الدين سعيدوني، **الجزائر منطلقات و آفاق، مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا و مفاهيم تاريخية**، عالم المعرفة، الجزائر، ط2، 2009.

قراءة في كتاب : «القول الأوسط في أخبار من حل بالمغرب الأوسط» لمحققه ناصر الدين سعيدوني.

د. ميسوم بلقاسم، جامعة محمد خيضر، بسكرة

مقدمة:

إن تاريخ وتراث الشعوب مُتوطن بين طيات المخطوطات التي يتطلب تحقيقها علما وجهدا لا يتوفران في الكثير ،ولعل خزائن الجزائر من المخطوطات تحمل إرثا خاما وجب تحقيقه ونشره حتى يُستفاد منه كل متخصص أو مهتم ،ويعتبر ناصر الدين سعيدوني – يُسميه تلميذه الدكتور ودان بوغوفالة بالعلاّمة – من الذين أشهروا قلمهم للولوج إلى هذا المسلك الصعب إذ قام بتحقيق مخطوط :»**القول الأوسط في أخبار من حل بالمغرب الأوسط**» ،وفي هذه الفُسحة سنتعرض إلى عرض ومحاولة نقد المضمون التاريخي الذي تضمنه هذا المؤَلَف،مُثمنين في ذلك العمل الذي قدّمه أستاذنا الفاضل ناصر الدين سعيدوني الذي تشرفنا بالدراسة عنده خلال السنة الأولى ماجستير بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة خلال الموسم **1999– 2000**.

تعريف شخصية أحمد بن عبد الرحمن الشقراني(ت بعد 1301هـ / 1883):

حسبما ورد في المخطوط المحقق[1]؛ فإن الحاج أحمد بن عبد الرحمن الراشدي ينسب إلى قبيلة شقران التي تقطن المنطقة الواقعة بين مستغانم وغريس بالناحية الوهرانية ،وأنه عاش فترة من حياته بمدينة معسكر خلال النصف الثاني من ق13هـ/ **19**م ،وتأثر بالأحداث التي شهدتها البلاد الجزائرية في تلك الفترة ،والتي تميّزت خاصة بالثورات المتتالية على

المستعمرين الفرنسيين ،وقد ذكر عن نفسه أثناء حديثه عن فيضان وادي الحمام عام (1253/ 1837)أنه كان آنذاك طالبا يتلقى العلم(1837) بإحدى مدارس مدينة معسكر؛حيث قال: «وفي سنة ثلاث وخمسين ومائتين وألف فاض وادي الحمام فيضة كبيرة ...أخذ فيها دوار الزمامرة ...ولم ينج من أهله إلا القليل...وكنا نقرأ نحن وطلبتهم في المعسكر...»(2) ،هذه المدينة التي كانت لا تزال تحتفظ بمركزها المميز كإحدى حواضر العلم والثقافة بالغرب الجزائري .

مكث مدة بمعسكر حيث تعلم على بعض الفقهاء بها في النصف الثاني من ق 13 هـ / 19م ،ودفعته مطالعاته للكتب وتأثره بالأحداث التي عاشها الجزائريين إلى وضع مصنفه :»القول الأوسط في أخبار من حل بالمغرب الأوسط».

أما تاريخ تأليف كتابه فإن ناسخ المخطوط لم يذكره رغم أنه كان حريصا على ذكر اسم الكتاب ومؤلفه ،ولكن ندرك ذلك من خلال آخر تاريخ مذكور في كتاب» القول الأوسط» هو سنة 1303هـ 1886م ، وقد تعرض أيضا إلى وفاة الأمير التي كانت سنة 1883/ 1300هـ،وبذلك نرجح لأن يكون الكتاب قد ألّف وسط الثمانينات.(3).

إن جوانب شخصيته وثقافته غامضة، إذ كل ما ذكر عنه – وما عرفناه حاليا-لا يتعدى فقرتين أوردهما الشيخ «محمد بن يوسف الزياني «صاحب «دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران»، إحداهما في معرض حديثه عمن أخذ وهران من أزديجة وعجيسة ،فقال ما نصه: « ثم اختلف في الذي أخذ من أيديهم (أي أزديجة وعجيسة) فقال في عجائب الأسفار أخذها من أيديهم داوس بن صولات الكتامي

عامل الشيعة واستعمل عليها محمد بن عون فأنت ترى كلام الشيخ الحافظ أبي رأس كيف اختلف وبالثاني قال شيخنا السيد الحاج أحمد بن عبد الرحمن الشقراني في كتابه:»القول الأوسط «[4]. والفقرة الأخرى عند ذكره لأنهار بلاد المغرب ونصها:»...وقال شيخنا العلامة السيد الحاج أحمد بن عبد الرحمان الشقراني في القول الأوسط ذكر صاحب بهجة الناظرين وآية المتدلسين أن عدد أنهار الدنيا الكبار مائتان وسبعون نهرا...»[5]

تبدو ثقافته، كما تظهر في كتابه، على أنه من النخبة المتعلمة والمتسيسة أيضا، ولكننا لا ندري ما الوظائف التي تولاها الشقراني وكيف عاش حياته المادية ولا العلمية[6] .

أهداف ودوافع الكتابة:

تتضّح أهداف ودوافع مباشَرَة الكتابة من خلال قوله:»إني لما رأيت مغربنا الأوسط قد سكنته أمم وانقضت وملكته وانقرضت ،وثارت به ثوار جسيمة ،أردت، بعون الله، أن أجمع فيه ما قيّدته وأنقل ما وجدته والواقع الذي شاهدته وسميت هذا التقييد بالقول الأوسط في أخبار من حل بالمغرب الأوسط «[7]. ومن ذلك يظهر أنه جمّاعة لأحداث قيّدها بنفسه وأخرى وجدها في الكتب.

وعن طريقة العرض فقد فضّل الترتيب التصاعدي بدءا بالوقائع التي عاشها وانتهاء بالأحداث التي عرفتها البلاد الجزائرية في الفترة الإسلامية ،ووضّح ذلك بقوله :»ماشيا فيه القهقرا سالكا فيه مهيم السادات الفقراء»[8]. والملاحظ أن مثل هذه الكلمات كانت عادة تطلق على

المتصوفة وأتباعهم.[9] ويبدو أن الشقراني لم يكن ممن شجّعتهم الإدارة الفرنسية ، فهل ذلك يصبغ الموضوعية على طبيعة الكتابة؟

تحليل المضمون:

استعرض الشقراني في القول الأوسط الأحداث التاريخية باختصار حسب الترتيب التصاعدي فيبدأ بالأحداث التي عاصرها في ق **19** وينتهي بالفتح الإسلامي في ق 7 م ، وأشار لذلك بقوله :»ماشيا فيه القهقري سالكا فيه مهيم السادات والفقراء»،وهو في ذلك إما أن يسجل الأحداث التي عايشها أو بلغت إليه عن طريق الرواية في الفترة القريبة منه أو ينقل الأخبار عن المصادر التي سبقته كما هو الحال بالنسبة للفترة الإسلامية وحتى العهد العثماني .

ثورة بوعمامة «تسرع وعدم تبصر»:

ومما شاهده أو عاصره تسجيله لثورة بوعمامة[10]**(1864–1904)** ويقول عن هذا الأخير في بداية عمله:»ثار رجل من أولاد سيدي الشيخ بالقبلة يقال له أبو عمامة،على الفرنسيين يريد قصم دولتهم الراسخة ،ومملكتهم الراسية الرامخة (كذا)ويكون أحق بها وأهلها...[11] ، وقد أورد عنه أيضا أنه:» أول ظهوره يتردد في الصحراء ويتغلب فيها من غير قليل فائدة فضلا عن كثيرها وقد ظفر ببعض فقراء السبنيول وضعفائهم وهم أجراء على خدمة الحلفة فأباح لنفسه وأتباعه قتلهم بالحرق والنكال عقوبة لهم بعد الظفر بهم والقدرة عليهم»[12].

وبعد أن كان الفرنسيون يهربون إليه أصبح هو الذي يهرب منهم، فهو «يتبع الخلوات كالطارق،ويتردد فيها كالسارق،وهم يفتشون عليه

وهوفي غفلته وانهماكه»[13].وذكر الشقراني أنهم كلفوا المسلمين بالسخرة وشددوا عليهم وضيقوا عقوبة لهم ...وإنه من فعلهم وصنيعهم ،عقوبة لهم،كأن الضر جاء من جميعهم...ووقع الهرج والفزع في الناس...ولم تبق حرمة لمن كان يستحقها من الناس... وصار المسلم من أبغض ما يبغض عندهم(الفرنسيين)[14].

لقد اعتبر هذه الثورة عملا شخصيا اتصف بالتسرع وعدم التبصر بل رأى أنها كانت سببا في توسع النفوذ الفرنسي بمناطق الجنوب الصحراوي الجزائري ،وحجته في ذلك أن الوقوف في وجه فرنسا ومقاومتها لا يجدي نفعا بعد أن فشلت كل محاولات التمرد على الحكام والثورات، ويستشهد ببعض الثورات التي وقعت في الغرب الجزائري والتي قادها كل من الشريف الدرقاوي[15].وقد كتب أبو رأس كتابا هو في حكم المفقود عن هاته الثورة أسماه:»درء الشقاوة في حروب الترك مع درقاوة» و يضاف ثورات الشيخ التيجاني[16] وأبو حمار[17].

إن المؤلف أزاح صفة الثورة على مقاومة الشيخ بوعمامة ولم يجعل منها كفاحا أو نضالا، ومنه لا يعترف بالشيخ بوعمامة فاعتبرها عملا شخصيا صادرا عن الطمع في السيادة والرئاسة ، وتجاوز الحدود بوصفه لبوعمامة بالجهل[18] والسفه [19]، واعتبر محاربة العدو وحرق جنوده خروج عن تعاليم الإسلام ويستشهد على صحة حكمه بمجموعة طويلة من الأقوال والأحداث التاريخية [20].

ويرى بأن عمل بوعمامة زاد من نفوذ الفرنسيين وتوسعهم في مناطق الجنوب الجزائري، كما أن الأهالي قد عانوا ويلات الانتقام الفرنسي وأصدروا قوانين جائرة وعليه فإنه لا يتردد في التصريح بأن عمل

بوعمامة ضرره أكثر من نفعه ،وفي خضم حديثه عن ذلك نجده يستطرد كثيرا .

ومن نتائج ثورة بوعمامة ،حسب ما جاء في كتاب الشقراني ،أن الفرنسيين قد أقاموا ضده التحصينات و ملأوها بالجيوش والمدافع ،وغزوا بعض المسلمين ،وسفكوا دماءهم وسبوا نساءهم و ذراريهم «وأخذوا أموالهم وأمتعتهم وأخرجوهم من ديارهم،وما جاء ذلك إلا بسببه»[21] واتهم بوعمامة بحرق خصومه والتمثيل بهم خلافا للفرنسيين»فلم يبلغنا أنهم مثّلوا بمسلم ولا حرقوه باشتهار،ولا فعلوا فعله مع أنهم كفار»[22].وأخبرنا أن الدولة تنقطع بالظلم والجور، ولا تنقطع بالشرك والكفر[23].

وحتى ضريح السيد الشيخ الذي هدّمه الفرنسيون ونبشوا قبره[24] جعله الشقراني من نتائج ثورة بوعمامة ،ولولاه لما فعل الفرنسيون ذلك بالضريح وعظامه[25] وكل النتائج المترتبة عن الثورة «ما جاء ذلك إلا بسببه»[26] حسبما يرى الشقراني، و مما سبق فالشقراني يلوم الفرنسيين على ما ارتكبوه من فظائع ولكن بصفة غير مباشرة، لأنه يرى أن رد فعلهم كان بسبب تهور بوعمامة.

والغريب في الأمر هنا أن صاحب الكتاب يدعو صراحة إلى الاستسلام للأمر الواقع، وانتظار الفرج من الله القادر على تغيير الأحوال وزوال الحرج وتبديل الأوضاع ما دامت الأيام لا تدوم على حال واحدة.[27]. وقد تحدث الشقراني بشكل سريع عن الفترة التي حكم فيها الأتراك الجزائر ولم يتجاوز الصفحة عنهم.

المقاومة تنتهي مع الأمير:

يرى الشقراني أن نهاية مقاومة فرنسا كانت مع نهاية كفاح الأمير عبد القادر فهو « ذا حزم وشجاعة ،ورأي وتدبير وطاعة»[28]، ويذكره بكل احترام وتقدير ويرى أن شخصيته فذة معقبا على استسلامه بكون الأمير خاف على نفسه وظهر له في رأيه المفيد وتدبيره السديد أن يسلم في ولايته للفرنسيس. [29] مشيرا باقتضاب إلى تسلط الفرنسيين في البلاد من بعدهم.

ثم انتقل إلى مبايعة الأمير عبد القادر وجهاده ومعاركه مع الجيش الفرنسي وما آل إليه أمره بعد ذلك، وبعد أن نوّه بتلك الشخصية العظيمة يذكر كيف تمت البيعة له وكيف تمكَّن من الوقوف في وجه الفرنسيين مشيراً إلى بعض المعارك التي خاضها الأمير ضد المحتلين، مثل المعركة التي وقعت في المكان المسمى المقيتلة والمعركة التي دارت رحاها بناحية سيق، واضطر الفرنسيون للتراجع إلى وهران، وما أعقب ذلك من تحركات الأمير من سيق إلى مستغانم. ،وقد تعرض إلى مهاجمة الفرنسيين بني شقران سنة **1845(1261)**.

هذا ويرى المؤلف أن قرار الأمير بوقف الحرب كان عين الحكمة والصواب لأن الظروف الداخلية والخارجية قد اضطرته إلى ذلك، وكل ذلك باختصار. وقد عرّج على بعض المجاعات والأوبئة والفيضانات بالناحية الغربية[30] ،ثم استعرض أهم القبائل التي استقرت بأقاليم الغرب[31] وبعض المدن المهمة مركّزا على وهران التي أشار إلى تأسيسها وتحصينها ووليها الصالح سيدي الهواري، ولم يفته ذكر ما تعرضت إليه وهران من غزو خاصة من طرف الإسبان مشيدا بفضل الأتراك في

مواجهتهم للنصارى ووضع حد للأعمال الشنيعة التي اقترفوها كخطف المسلمين وتنصيرهم أو بيعهم أسرى يساعدهم في ذلك اليهود وبعض القبائل المتحالفة معهم.

وقد جرّه الحديث عن وهران إلى ذكر حكم المرابطين والموحدين والزيانيين لها (وهران) باختصار، لينتقل إلى ذكر بلاد المغرب وعواصم كل قطر فيها وأهم الأنهار بها ليعود من جديد إلى استعراض الأحداث التاريخية بالحديث عن تلمسان وتأسيسها ومن تولى شأنها [(32)].

وضمّ الكتاب معلومات متفرقة عن البارود والمنجنيق وأول من استعمله ،وشيئا من أخبار كسيلة وانهزامه ،وقصة عقبة بن نافع الفهري ،ومسجده وأصل الفرنج والأسبان والعلة في تسميتهم[(33)] ،وهذا ما يدل على أنه لم يضع نهاية لكتابه وإنما اضطرته الظروف إلى التوقف لسبب أو أسباب نجهلها .

التشابه بين اهتمامات صالح العنتري والشقراني:

سجَّل صاحب «القول الأوسط» انطباعه عما شاهده من أحوال العمران وظروف المعيشة وهو في ذلك أقرب إلى معاصره « صالح العنتري»الذي اهتم بالأوضاع الاقتصادية للشرق الجزائري في كتابه «سنين القحط والمسبغة ببلد قسنطينة «[(34)] ؛ فبعيدا عن المقاومة العسكرية ، ينقلنا الشقراني إلى الحديث عن بعض الكوارث الطبيعية التي حدثت بالناحية الوهرانية من مجاعات وأوبئة وفيضانات وما خلَّفته من نتائج مؤسفة كان لها الأثر العميق على السكان اقتصاديا واجتماعيا ،وذلك سنتي(1867–1868)(1284–1285) إذ « وقعت مسبغة كبرى ومجاعة

شديدة عظمى مات منها خلق كثير من الآدميين والمواشي والدواب لعدم الأقوات[كذا] والعشب والمراعي[35].

ووجه الشبه كبير بين العنتري والشقراني، الأول يتخذ موقفا عدائيا من الحاج أحمد باي، والثاني يتحيز للأمير ويقف ضد بوعمامة، وكلاهما يبدي إعجابه بالفرنسيين ويدعو إلى الرضا بالأمر الواقع .

الكتابة عن التاريخ بالنفحة الصوفية و استقراء التاريخ:

الشيخ «أحمد بن عبد الرحمن الشقراني» يبدأ مقدّمته بنفحة صوفية يجعل من الدنيا سجنا وأيامها متداولة بين الناس ، والتداول هنا يقرأه في تاريخ المغرب الأوسط (الجزائر) بقراءة الأمم التي سكنته أو احتلته ثم رحلت، وأمله في أن يكون مصير الفرنسيين كذلك.

إذا لاحظنا أهمية القصد والحافز، نراه شبيها بالملاحم الشعبية والدينية التي كانت تقام في الأسواق الشعبية وفي المساجد والزوايا، وهي ملامح تقدّس البطل والفرد كصانع للتاريخ[36]؛ فالشقراني مثل شيخه الذي أخذ عنه بطريق غير مباشر، « أبو رأس الناصري» الذي ترك لنا نصوصا تاريخية تطفح بحلم عودة الرباطات والثغور والفداء، وبالتالي الحلم بعودة غرناطة ،الحلم الضائع ،والقصد الجماعي والفردي حاضر هنا في الكتابة والتفكير الذي لم تكن فيه الحدود الفاصلة بين ما هو عالم مؤسس أو شعبي ممزوج بالمعتقدات الموروثة كالمهدوية . [37]

يبدأ الشقراني بالحديث عن مقاومة «بوعمامة» ويعدد أسباب اختلافه معه في النقاط التالية :

ـ التفاوت العسكري والاختلاف في القوة بين ثورة بوعمامة والفرنسيين ،ويظهر لنا أن رأي الفقيه في ذهنه بحضور النصوص والأحكام الفقهية المانعة من أن نلقي بأنفسنا في التهلكة [38].

ـ أفعال بوعمامة من حرق وتنكيل هو تجاوز لما حدده الشرع كقوانين وقيم للحرب،وهنا نسجل حضور النص الفقهي أيضا .

ـ ناقش قضية في غاية الأهمية كانت جزءا من الحراك الاجتماعي والفعل الإنساني آنذاك بالخصوص وهي الرؤية المنامية[39] ، التي تشكّل جزءا من الاعتقاد الديني والصوفي عند الجزائريين ،خصوصا في فترات الشدّة ومقاومة العدو أو مجابهة الحكم ،وهي حقل معرفي نحتاج لفهمه ودوره في تشكيل الوعي والفعل في التاريخ .[40]

ـ يرد الشقراني على بوعمامة في كون مقاومته نتيجة رؤية منامية ربانية [41] ،ويراها الشقراني عكس ذلك؛أي ليست رؤية ،و بوعمامة في ذلك استمرار أيضا لثقافة الرؤية المنامية التي انتشرت في الوسط الصوفي والشعبي .

ـ ثورة بوعمامة لم تكن عن بيعة، أما الأمير عبد القادر فبايعوه بيعة تامة،كاملة عامة،بيعة سلم وطاعة ،بأفراد وجماعة ،بيعة عز وتعظيم،وتبجيل وتكريم[42] كما قال الشقراني ،وهي ملاحظة مهمة إذا استعملنا معنى المبايعة الشبيه للشورى والديمقراطية [43] ،ولكنها في الواقع هي مبايعة روحية ظاهرية لمبايعة باطنية تمت سابقا لأبيه وجدّه ،والشقراني هنا يفرق بين بوعمامة والأمير على أساس حضور العلماء ومشايخ التصوف لاجتماع مبايعة الأمير وفقدان ذلك عند بوعمامة، وهنا يغفل الشقراني قصدا لكون بعض المشايخ والمراجع الصوفية كانت ضدّ الأمير أو اتخذت موقف الحياد [44].

- ما نتج عن مقاومة بوعمامة من سخرة أصابت المسلمين و نفي وقهر وزيادة الضرائب ،أي هنا رؤية واقعية للتهور –حسب تعبير الشقراني – الذي نتج عن ذلك .

ويرى أن الأمير توفرت له شروط الإمارة والملك عكس الثوار الآخرين ،و يستمر في ذكر الذين قاموا (أي ثاروا)كعبد الرحمن الطوطي وسيدي لزرق[45] ،ويذكر دائما الهزيمة التي منوا بها وما أصاب المسلمين الجزائريين من أعمال السخرة وزيادة الضرائب والظلم الذي حاول هؤلاء رفعه ،وهنا لا يجد سبب ذلك في التفاوت العسكري ،ولكن يجد له التفسير الغيبي المشكِّل للأرضية الثقافية فيصل إلى القول أن هؤلاء الثائرين «و يسميهم القائمين» هم المقصود بهم الحديث النبوي :» لا يخرج المهدي حتى يخرج ستون كذابا كل واحد فيهم يقول أنا المهدي «[46] .

إن فكرة المهدوية حاضرة وملازمة ولو جزئيا لكل فعل اجتماعي وسياسي أو تأسيس لسلطة جديدة ودولة ناشئة، وهذا التلازم بقي منشِّطا للمخيلة الجزائرية، فهو يرد عليهم بحديث يؤوله لانتظار مهدي حقيقي ما زال لم يظهر ليخلص الجزائر من الاستعمار، أما أولئك فهم اعتقدوا أنفسهم مهديين أو رأوا في منامهم رؤيا يُعلق عليها بأنها أضغاث أحلام.

والانتظار، ثقافة دينية واجتماعية كانت سائدة ،واستشهد الشقراني في ذلك بعبارات «تداول الأيام»[47]، وكون مع العسر يسر ،كما يستشهد بشخصيات صوفية مرجعية معروفة آنذاك كان موقفها واضحا في عدم

الثورة والمقاومة ليس محبة في الفرنسيين ولكن لاجتهاد و تأويل تأولوه كالسيد الموسوم[48].

ويبدو أن الشقراني كان يميل إلى المتصوفة أكثر من ميله إلى الأشراف الثائرين، وهم الذين يسميهم «لويس رين» (الأشراف المزيفين).لقد نوَّه الشقراني ببعض المتصوفة ،وقال إن فرنسا لم تؤذهم وتركتهم لحالهم ما داموا مبتعدين عن السياسة، رغم شهرتهم.

لكن لماذا يشمل الاستثناء الأمير دون بوعمامة أو غيره؟ قد يعود إلى كون الطريقة القادرية الصوفية التي ينتمي إليها المؤلف نفسه والأمير أيضا، ويعود إلى النسبية الشريفية التي ينتميان إليها، ولا ظهور للمهدي إلا من آل البيت، كما يعود إلى الخلفية التاريخية السابقة على العهد الاستعماري التي تميَّزت بتحالفات قبلية وثقافية ورمزية بقيت تفعل فعلها زمن الاحتلال الفرنسي .

يبدو الشقراني منبهرا بالتقدم العلمي والعسكري والصناعي الفرنسي، ولم يبق للجزائريين إلا الخوف من ذلك والاتعاظ والصبر، فكيف غَفَلَ –حسب الشقراني– بوعمامة عظمة فرنسا وجيوشها الجرارة وقطاراتها التي تجوب البلاد في زمن قصير؟

إن قوة بوعمامة في نظر الشقراني «شرذمة من **700** فارس[49] ، ثم إنه لم يحصل على البيعة الشرعية، فكيف يطيعه الناس؟ ومنه لا يستحق أي زعامة أو سيادة، ويرى أن مواجهة القوة غير مجدية فهو مجرد ثائر متمرد كالثوار الذين سبقوه في العهد العثماني أو العهد الفرنسي، مثل عبد القادر بن الشريف الدرقاوي، ومحمد التيجاني في العهد «التركي»، ومثل موسى الدرقاوي (بوحمار) في عهد الأمير،...الذين ثاروا ضد الفرنسيين، ولكنهم لم ينالوا سوى التعب ،وقد عرَّضوا حياتهم وحياة أتباعهم للفناء.

ونلاحظ أن الشقراني لم يذكر سوى ثوار الجهة الغربية.أما الزعماء الدينيون (المتصوفة)،فهم في نظر الشقراني «كسائر المسلمين ينتظرون الفرج وزوال الحرج،والانتظار واجب ،والعسر لا يدوم على أحد»[50].

ولنا أن نتساءل عن موقف الشقراني من المقاومة ؟إنه ولا ريب يدعو للاستسلام ومسايرة الأمر الواقع ، والفرج يأتي من الله لأنه هو القادر على تغيير الأوضاع ما دامت الأيام لا تدوم على حال واحد .

العديد من فقرات «القول الأوسط» تتصل مباشرة بأحداث مهمة تعود إلى الفترة الأولى للاحتلال،وذلك مهم جدا للباحثين في هذه الفترة ،ويشجِّع الجميع على أن للجزائر تراث قد نكون قد فرّطنا في الاطلاع عليه والاستفادة منه ولو جزئيا .

الخوف من نتائج الثورات :

إن نظرة ظاهرية لهذه المواقف تخفي وراءها تخوف الشقراني من النتائج الوخيمة عقب كل ثورة في المستقبل ضد العدو وحجته في ذلك الأضرار التي ألحقها الفرنسيون بالسكان عقب ثورة بوعمامة كإصدار القوانين التعسفية والاستحواذ على الأراضي وإخضاع المناطق الواقعة بجنوب الغرب الجزائري السهبية والصحراوية منها ، فيقول :»إنما جلب المصالح والمنافع لأعداء الله بالزيادة في مملكتهم، وتمهيد أهل القبلة بتمامها وبدخول أهل القرى والصحاري في طاعتهم وتحت ذمتهم ومملكتهم «[51]. وبهذا المفهوم فكل مقاومة أو ثورة يجب أن تضمن الانتصار أو لا تبادر أبدا،ونرى في ذلك شكل من أشكال الشعور بالهزيمة والعجز.

اللغة والأسلوب:

يتّسم أسلوب معالجة المواضيع بطريقة سردية تقليدية وهي الميزة السائدة التي اتصف بها كتّاب النصف الأول من ق 19 م ،فنجد سلاسة واستقامة الأسلوب في أغلب فقراته ولكنه لا يخلو أحيانا من ضعف

اللغة وركاكة التعبير مع استعمال كلمات دخيلة شائعة على اللسان العامي كقوله «البابورات، السبنيول»[52].

ورغم ذلك فأسلوب الكاتب في حقيقته انعكاس للغة العصر وثقافة بيئته فالمحسنات البديعية من متطلبات الأسلوب البليغ ولو كان تكلفا ،كاستعمال السجع بتوافق الحروف في الحرف الأخير والترادف بدون أي هدف بلاغي ضروري ،كما نجد حشو العبارات بمفردات لا يتطلبها المعنى المراد[53].

وإذا أردنا معرفة المستوى الثقافي فحسبما يظهر لنا من خلال لغته وما أورده من أحداث وما عرضه من أفكار نقول أن له ثروة أدبية واسعة وثقافة دينية واطلاعا مهما على كتب التاريخ المعروفة آنذاك، ويتّضح ذلك من خلال اقتباساته الكثيرة من القرآن الكريم و استشهاداته المتكررة بالأحاديث النبوية الشريفة وإيراده الأبيات الشعرية وذكره لسير العديد من رجالات السلف الصالح.

قيمة الكتاب:

ضمّ الكتاب جزئين، الأول لم يأت فيه بجديد ،لكونه عبارة عن نقول واقتباس عمن سبقوه وعلى رأسهم أبي رأس الناصري ،وعبد الرحمن الجامعي،وابن خلدون، والجزء الثاني فيه تسجيل لبعض مشاهداته وتوظيف لآرائه فيما يتعلق بالقضايا التي عاصرها، وهذا الجزء يعطي للكتاب قيمة تاريخية، وفيه جانب الجدَّة، فهو يشتمل على الكثير من الشخصيات المساهمة في أحداث الفترة الأولى للاحتلال وله في ذلك حكم خاص عليها، ولا بد من الإشارة إلى أن المواقف من بعض الشخصيات -نقصد بوعمامة- لا يمكن فهمها إلا في إطار الظروف الخاصة التي عاشها، أولها الضغوط الاستعمارية التي تعرض لها أو تأثّر

بها، فكما هو معمول به منهجيا لا يمكن الحكم على الرجال وموقفهم إلا بالرجوع إلى المحيط الذي عاش فيه .

ورغم مواقف الشقراني من مقاومة بوعمامة، إلا أن الكتاب يحمل إضافة تاريخية كونه مصدرا لعدة أحداث ،كما أن تنوع المادة التاريخية والاختلاف في شأن القضايا والأحداث تتم بالمقارنة بين مختلف الآراء.

النقد:

تميز الشقراني في استعراضه للأوضاع التي ارتبطت بالاستعمار الفرنسي بخروجه عن موضوعه والانتقال إلى مواضيع بعيدة و متشعبة فتراه يحدثنا عن حقيقة الرؤيا في المنام، والفرق بين الرؤيا الصالحة وغيرها مستشهدا ببعض الأحاديث النبوية.

وقد أغفل تقسيم المادة إلى أبواب أو فصول أو ترتيب الأحداث تحت عناوين خاصة بها[54]. كما أنه جانَبَ الموضوعية في بعض المواضيع واتصف بالذاتية في حكمه على الشيخ بوعمامة ومقاومته لأسباب عدائية و شخصية، فتحامل عليه بشدة ووصفه بأدنى الصفات بل حاول أن يعطي للقارئ صورة مشوهة عنه لا تتماشى ومواصفات هذا الرجل الوطني الذي قاوم الاستعمار في الجنوب الوهراني[55].

وكان الشقراني متخاذلا في موقفه من الاستعمار الفرنسي، حيث دعا بكل صراحة القبول بالأمر الواقع والصبر على المكروه، اعتقادا منه أن إمكانية هزم الاستعمار غير ممكنة، ويزيد من موقفه المخزي إعجابه بالفرنسيين واصفا إياهم بحسن التدبير والشدة في الحرب، ووصف دولتهم بالراسخة ومملكتهم بالراسية.

وقد تناول الأحداث بطريقة عكسية؛ فقد بدأ بالأحداث المعاصرة له،كثورة بوعمامة، ثم تراجع إلى الأحداث السابقة لها، وهكذا إلى أن وصل إلى العثمانيين وغيرهم. ولكن عمله كان استعراضا سريعا للأحداث وليس دراسة لها، وأخضع عمله لطريقة الأحداث نفسها، وهو متواضع في مؤلفه، ولذلك سمى تأليفه تقييدا، وهو ما يطابق الواقع.

لقد عبَّر الشقراني عن مواقف مضطربة[56] إزاء السلطة الفرنسية وإزاء الثورات التي حدثت سواء في عهده أو قبله، فهو يعطي الانطباع على أنه ضد الثورات لأنها تؤدي إلى التهلكة والتشتت والتضييق على الناس، ولأنها غير شرعية ما دامت تفتقر إلى الاستعداد والعدل والدين، متفقا في ذلك مع الجزائريين الآخرين الذين انتقدوا زعماء ثورة**1871**، مثل ابن زكري.

ومن جهة أخرى يقدِّم الفرنسيين على أنهم أمة غنية ومتقدمة بالوسائل المادية التي لا يملكها الجزائريون، فكيف يطمعون إلى التغلب عليها بوسائلهم المحدودة؟إنه يستنكر ما حدث للجزائريين من سخرة وظلم وتعسف، ولكنه في نفس الوقت يجعله رد فعل على الثورات الطائشة.

خاتمة:

رغم صغر حجم «المخطوط» الأصلي والذي يحتوي على **29** ص، إلا أن الدكتور سعيدوني يرى بأنه يتميز بتنوع معلوماته واختلاف مواضيعه وتسجيل بعض الملاحظات ،وهذا ما جعله أقرب إلى المذكرات الشخصية منه إلى الكتب التاريخية العادية. كما نعتبره من المصادر المهمة

للتاريخ الجزائري فيما يخص القرن **19**، ولا سيما ما يتصل منها بالتوسع الفرنسي في الجنوب الوهراني، وما انجّر عنه من مقاومة وما صاحبه من أحداث ،وقد نقل عنه من عاصره مثل محمد بن يوسف الزياني صاحب : «دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران» والمزاري في «طلوع سعد السعود « مما يؤشر على أهمية المصنف.

كل ذلك يدل على الاختيار السليم للعلامة ناصر الدين سعيدوني حين قام بتحقيق هذا المخطوط وتقديمه للقراء بعرض علمي جاد.

الهوامش:

(**1**)- الشقراني أحمد بن عبد الرحمن، **القول الأوسط في أخبار من حل بالمغرب الأوسط**، تحقيق وتقديم سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، بيروت،لبنان،**1991**، **106**ص.

(**2**)- نفسه ص**46** .

(**3**)- نفسه ص **08** ، محمد بن عبد الكريم يملك نسخة من القول الأوسط قدّمها لسعيدوني وشجّعه على تحقيقا ،وقد اطلع عليها الأستاذ سعد الله.وذكر المهدي البوعبدلي أنه: «كانت توجد نسخة منه بخزانة بلدية وهران».

(**4**) - الزياني محمد بن يوسف، **دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران**،تقديم وتحقيق ،المهدي البوعبدلي،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية،الجزائر، **2007**، ص**76**.

(**5**)- نفسه، ص **135** .

(**6**)- أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائرالثقافي**، **10**ج، طبعة خاصة، دار البصائر، الجزائر**2009** ،ج**7**، ص**365**.

(**7**)- الشقراني، المصدر السابق ،ص **18**.

(**8**)- نفسه.

(**9**)-سعد الله، المرجع السابق، هامش رقم **1**،ص **367**.

(10)_ هو محمد ابن العربي ابن إبراهيم الملقب بالشيخ بوعمامة ،ولد ما بين **1838**و**1840** وتوفي سنة **1908**،ينتمي إلى الطريقة الطيبية التي حلت من المغرب الأقصى،كما تأثر بالسنوسية ،قاوم فرنسا في الجنوب الوهراني لأكثر من ثلاثة وعشرين عاما ،ورغم ذلك فإن صاحب الكتاب الذين نحن بصدد تحليله قد قلّل منه ومن ثورته ولمزيد من التوسع ينظر:إبراهيم مياسي - **توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري**.

(11)- الشقراني ،المرجع السابق، ص**18**.

(12)- نفسه.

(13)- نفسه،ص**23**

(14)- نفسه، ص**24** .

(15)- نفسه، ص**26**

(16)_نفسه، ص**26-27**.

(17)_ نفسه، ص **27**.

(18)_نفسه، ص**18**.

(19)_نفسه، ص **22** ، ويكررها في ص **25**.

(20)_ نفسه، مثل حديثه عن قريش وبني أمية بنو العباس...ص**19**

(21)_نفسه، ص**24** .

(22)_نفسه، ص ص **24-25**.

(23)_ نفسه، ص**25** .

(24)_ نفسه.

(25)_ نفسه .

(26)_ نفسه.

(27)_ نفسه ، ص**29**.

(28)_ نفسه، ص**35**

(29)_ نفسه ، ص**43** .

(30)_نفسه، ص**44**

(31)_ نفسه ، ص**50**.

(**32**)_ نفسه ، ص**74** .

(**33**)_ نفسه، ص**78**.

(**34**)_ ينظر:ميسوم بلقاسم، **الكتابات التاريخية الجزائرية خلال الفترة الاستعمارية 1830– 1962، دراسة تحليلية** بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة الجزائر **02**.كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جوان **2012**، ص**59**.

(**35**)_ نفسه، ص**45**

(**36**)_ عن دور البطل ينظر، ابن نبي مالك، **شروط النهضة**، ت. عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين،دار الفكر،الجزائر،دار الفكر، دمشق سورية،ط **4** ،**1407**هـ / **1987** ، ص**21**.

(**37**)_ بومدين بوزيد (**واقع الدراسات التاريخية في الجزائر –المنهج ... والنقد المعرفي**) في، الملتقى الوطني حول :واقع الدراسات التاريخية في الجزائر «المقاومة والثورة نموذجا» المنعقد بغرداية يومي **16–17** سبتمبر **2006**، منشورات وزارة المجاهدين ،الجزائر ،**2007**. ص **31**.

(**38**)_ قال تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)،البقرة **195**.

(**39**)_ الشقراني، المصدر السابق، ص**20**، وعبّر عنها الكاتب بحقيقة الرؤية الصالحة .

(**40**)_ بوزيد، المرجع السابق،ص **32**.

(**41**)_ الشقراني، المصدر السابق، ص ص**21–22** .

(**42**)_ نفسه، ص**35** .

(**43**)_ بومدين، المرجع السابق، ص **32**.

(**44**)_ نفسه، ص **33**.

(**45**)_ الشقراني ، المصدر السابق، ص**28** .

(**46**)_ نفسه ، **28**.

(**47**)_ نفسه ، ص**29**

(**48**)_ نفسه، ولمعرفة المزيد عن تلك الشخصية يرجع للحفناوي أبو القاسم، **تعريف الخلف برجال السلف**، **2**ج، موفم للنشر -الأنيس، الجزائر، **1991** ،ج**2**،ص **370** .

(**49**)_ الشقراني، المصدر السابق، ص**25** .

(**50**)_ سعد الله، المرجع السابق،ص **368**.

(**51**)_ الشقراني، المصدر السابق، ص**23**.

(**52**)_ نفسه، ص**25**وص**18** على التوالي.

(**53**)_ كقوله عن الأمير الفقيه البارع، المفضال الجامع،علامة المحققين، وصدر الأفاضل المبرزين ، نفسه، ص**35**.

(**54**)_ ووضع الدكتور سعيدوني في التحقيق قائمة بأهم المواضيع التي تطرق إليها.

(**55**)_ للمزيد عن هذه المقاومة ينظر، يحي بوعزيز،**ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين**،2ج، ط2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد،[دت]، ج**1**، ص **288** وما بعدها.

(**56**)_ سعد الله، المرجع السابق، ص **365**.

ضوابط منهجية الكتابة التاريخية
عند الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني

أة. صليحة علامة، جامعة الجزائر 2

التاريخ علم يهتم بدراسة العلاقة بين الإنسان وبيئته، بمختلف مظاهرها، في الزمن الماضي، ويهدف إلى التعرف على أحداث الماضي وإيجاد تفسيرات لها ضمن نشاط الإنسان وعلاقته ببيئته ومحيطه، وهي الفكرة التي عبّر عنها أ.د. ناصر الدين سعيدوني بقوله: «[التاريخ] هو حوار بين الماضي والحاضر وحوار بين الأجيال وحوار بين الإنسان والزمان وحوار بين المؤرخ والقارئ.» وهذا ما يجعل علم التاريخ ليس حشدا للأحداث والروايات وترديدا لها فحسب –بالرغم من أهمية ذلك لكونه اللبنة الأساسية لهذا العلم- وإنما هو أمر أكثر أهمية لارتباطه بتعليل الأحداث وإيجاد العوامل التي تربط بينها على امتداد الزمن، حتى نتمكن من فهم مجريات الأحداث التاريخية، وحتى يمكن أن نعيد الماضي حيا بمختلف مظاهره وصوره المعبرة عن النشاط الإنساني.

وانطلاقا من هذه النظرة فإن التاريخ، مثله مثل باقي العلوم الإنسانية، له قواعده ومنهجيته، لكنه ينفرد عن تلك العلوم بتشعب مواضيعه واتساع دائرة بحثه، فهناك التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني... وهذا التشعب في المواضيع يُلزم الباحث في التاريخ بأن يكون على دراية بمجموعة من العلوم المساعدة للتاريخ نظرا لتأثير وتأثر الأحداث ببعضها البعض، بحيث لا يمكن دراسة موضوع في التاريخ بمعزل عن التخصصات الأخرى المساعدة كروافد وتقنيات وأدوات لتحليل وتفسير الأحداث التاريخية.

هذا ما يجعل التاريخ من أصعب مواضيع البحث العلمي المعروفة، مما يتطلب أساسا اكتساب مهارات وطرق تساعد المؤرخ على جمع مادته وفهمها ونقدها وتمحيصها، وهذا ما يُعرف بمنهجية كتابة البحث التاريخي.

ولقد ازدادت أهمية التاريخ ودراسته في العصر الحديث حيث استخدم كأداة مؤثرة لتربية أفراد المجتمع وتنمية النزعة القومية لدى أفراده، نتيجة تطور منهجية البحث التاريخي التي أملتها التجربة وفرضها التطور العلمي المستمر والتي وضع ابن خلدون أسسها والتي حوّلت التاريخ من مجرد سرد للأخبار إلى علم له قواعده ومنهجيته التي أصبحت تنير طريق الباحث وتمكنه من اكتساب المهارة في التعامل مع الحادثة التاريخية، حتى يتمكن من إحياء الماضي في صورة علمية معاصرة بعيدة كل البعد عن السرد الأسطوري للتاريخ.

ومن هنا تكونت في كل بلد مدارسه الخاصة لكتابة التاريخ الوطني، وتلك حال الجزائر بعدما سيطرت المدرسة الفرنسية العسكرية والمدنية على كتابة تاريخها مُتبنيّة معطيات وعقدا نفسية أساسها التفوق العرقي والحضاري والتباين الديني للرجل الأبيض الأوربي، كما يتبين مما كتبه الفرنسيون عن تاريخ الجزائر بعيدا عن الموضوعية وتعبيرا عن التزامهم بالمشروع الاستعماري، كما لاحظه الأستاذ سعيدوني في العديد من بحوثه.

إن الكتابات الفرنسية المجانبة للموضوعية في تاريخ الجزائر كانت دافعا في السنوات الأخيرة الماضية لظهور كتابات تاريخية بأقلام وعقليات جزائرية كانت بمثابة اللبنة الأولى لتأسيس مدرسة جزائرية ذات منهجية

سليمة معترف بها على المستوى العالمي، تكتب التاريخ بصورة موضوعية علمية مترفعة بذلك عن مستوى الشبهات، وتعمل على الخروج بتاريخ الجزائر من الدائرة التي وضعته فيها الكتابات الفرنسية إلى تاريخ موضوعي حقيقي بعيد كل البعد عن التزييف والتشويه.

وعلى هذا الأساس يتحتم عليّ كدارسة للتاريخ ومدرسة له التعريف بمنطلقات منهجية البحث التاريخي في المدرسة الجزائرية من خلال إسهام أحد روادها وهو الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني الذي اعتمدته في بحثي هذا كنموذج لمنهجية الكتابة التاريخية الجزائرية. ونظرا لتعدد اهتمامات كتاباته، فإننا نقتصر هنا على تحديد ملامح منهجه ونظرته للتاريخ، مع إثبات بعض الملاحظات التي انطبعت لدي في تعاملي معه.

يتميز الأستاذ سعيدوني بأسلوب تاريخي منضبط ونظرة علمية وتحليلية تقوم على النقد، مما جعله من الأساتذة الموهوبين في الكتابة التاريخية الذين أكدوا مكانة التاريخ وأبرزوا دور العلوم المساعدة له باستعماله لوسائل الإيضاح كعلم الجغرافيا وإدراج الخرائط الطبيعية وغيرها في كتاباته واهتمامه بعلم الإحصاء بإدراج الجداول والمنحنيات البيانية، وخير مثال على ذلك كتابه «دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر» (الجزائر، ط. **1**: **1984**، ط. **2**: **1988**).

إن الأستاذ سعيدوني برصيده العلمي الكبير ونشاطه الفكري المستمر يستحق فعلا لقب الأستاذ بأتم معنى الكلمة، وما يؤكد مكانته العلمية ودوره التوجيهي و عمق علاقاته الإنسانية مع طلبته الذين كثيرا ما يستقبلهم في بيته في جو أسري جميل بعيد عن كل رسميات وشكليات الدراسة، مما وثّق صلة التعاون بينه وبين طلبته بتبادل المعارف والوثائق

من جهة، وعقد سمينارات لطلبة الماجستير بتكليف زملائهم الذين سبقوهم بإلقاء مداخلات حول منهجية البحث عن المادة وكيفية التعامل معها في مواضيع تخصصهم. وهو في ذلك يصاحب الطالب في مشواره العلمي ويحرص على دفعه لتكوين نفسه بنفسه، ومع ذلك فهو يراقب ويصحح الأخطاء، ويحرص على اقتراح مواضيع غير مدروسة على طلبته لتفادي اجترار المعلومات، فهو الأستاذ الواسع الأفق المطلع اطلاعا واسعا على كل ما يجري في مختلف جامعات العالم والحريص على تطبيقه في الجامعة الجزائرية على طلبته لتنشيط الحركة الفكرية في الجامعة.

واستنادا لما سبق فإن الأستاذ سعيدوني يؤكد في تعامله العلمي على الالتزام بقواعد المنهجية في أي عمل تاريخي من أجل الرقي بالكتابة التاريخية وجعلها أقرب إلى الحقيقة وإلى الموضوعية، وهذا ما عبر عنه بقوله أن المنهجية هي: «الوسيلة العملية التي تمكن دارس التاريخ من اكتساب المهارة في التعامل مع الحدث التاريخي... وتجعله لا يقنع بالسرد... بل يطمح إلى الجمع بين التطور الأدبي والنظرة الموضوعية والتناول العلمي في سعيه لتكوين صورة معبرة عن الماضي.»

وفي هذا الصدد يجدر بي أن أشير هنا إلى ما يتوجب على الباحث في مجال التاريخ الالتزام به، حسب منهجية الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني، اعتمادا على كتابه «أساسيات منهجية التاريخ» (الجزائر، **2000**)، بحيث يتطلب إنجاز العمل التاريخي المنهجي الخطوات التالية:

1. من حيث شروط البحث ومؤهلات الباحث وضوابط اختيار البحث:
يجب أن يكون الارتباط بالموضوع نابعا من الرغبة الشخصية، ووفق

اهتمامات الباحث وطبيعة المادة المتوفرة، مع تحديد أبعاد الموضوع الزمنية والمكانية ومواصفاته النوعية والبشرية. مما يفرض على الباحث أن يكون على دراية بلغة مصادره، ويبتعد عن المواضيع المدروسة بكثرة، وأن يكون موضوعه جذابا وحديثا وجديا، وإن كانت مادة البحث كثيرة متنوعة، يجب على الباحث تضييق دائرة بحثه حتى يسهل عليه الإلمام بالمادة، بينما إذا كانت المصادر التي تعالج الموضوع نادرة وشحيحة المعلومات فعليه توسيع الموضوع من حيث الزمان أو المكان أو الإشكالية.

كما أن تحديد أبعاد الموضوع يكون بطرح أسئلة تضبط جوانبه وترسم إطاره من حيث الزمان والمكان والنوعية والاهتمام، وتكون هذه الأسئلة بالصيغ التالية: السؤال الأول ينطلق من أرضية البحث ويكون بصيغة «أين؟»؛ والسؤال الثاني يتعلق بالمجموعة البشرية المراد دراستها ويكون بصيغة «من؟»؛ والسؤال الثالث يحدد الفترة الزمنية للبحث ويكون بصيغة «متى؟»؛ والسؤال الرابع يدور حول النشاط البشري ويكون بصيغة «أي؟» أو «كيف؟».

ويساعد الباحث على إنجاز عمله توفر شروط ملائمة للبحث، لعل أهمها: التفرغ للبحث مع توفير الإمكانيات المادية اللازمة؛ والالتزام بقواعد المنهجية؛ والاستعداد النفسي والصبر والجدّ؛ والأمانة والنزاهة والإخلاص لإظهار الحقيقة التاريخية؛ والالتزام بالمنطق والموضوعية في عرض الأحداث؛ وعدم البحث عن الشهرة وتجنب استغلال جهود الآخرين وسرقة أعمالهم.

2. **ومن حيث الخطة:** ينطلق الباحث عند وضع خطة بحثه من العنوان، ويكون ذلك في شكل خطة أولية قابلة للإثراء والتعديل، على أن يحترم في ذلك التقسيم التالي:

- المقدمة: تتناول الإطار العام الذي يندرج فيه الموضوع، وتبرز أهميته، وتضبط الإطار الزمني والمكاني والنوعي للموضوع، وتبين

الهدف من البحث ودواعي اختيار الموضوع، وتحدد الإشكالية التي تجمل الأسئلة التي سيجيب عنها الكاتب في البحث، وتحدد المنهج المتبع والمشاكل التي اعترضت البحث، وموقف المؤرخين من الموضوع، مع ملخص للبحث في شكل خطة مختصرة والنتائج التي يؤمل التوصل إليها. على أن لا تتعدى مقدمة البحث الموسع عشر صفحات.

- المتن: يحتوي على فصول الموضوع، وكل فصل يتضمن تمهيدا وفقرات تضم الإشكاليات الفرعية، مع إخضاع السياق التاريخي لمعايير منطقية يتقيد فيها الباحث بالترتيب الزمني إذا كان التقسيم موضوعيا أو نوعيا، والعكس إذا كان التقسيم زمنيا.

- الخاتمة: تتضمن تقييما واستنتاجات متعلقة بالبحث، مع ذكر فرضيات وإثارة تساؤلات لم يتوصل لجواب مقنع أو نهائي لها.

3. **كل ذلك يتطلب التعرف على المصادر والاستفادة منها:** إذ يتوجب على الباحث جمع المادة التاريخية من مصادرها، ويكون ذلك بالترتيب التالي: أولا، الرجوع إلى المراجع العامة مثل دوائر المعارف والموسوعات مثل الموسوعة الإسلامية وإلى كتب التراجم خاصة فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي، وقوائم المراجع والكتب العامة الحديثة التي لها صلة بالموضوع؛ ثانيا: الرجوع إلى الآثار المادية التي تمثل شواهد حية وأصلية للنشاط البشري في الفترة المدروسة، حيث تعتبر أصدق المصادر، مثل الآثار الزيانية بتلمسان بالنسبة لدارسي تاريخ الدولة الزيانية؛ ثالثا: الآثار المكتوبة من أرشيفات ومخطوطات التي تعتبر أرقى أنواع المصادر. رابعا: الرواية الشفوية التي لا يمكن الاستغناء عنها في الكتابة التاريخية

لحادثة لا يزال صُناعها أحياءً، مثل كتابة تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية في الوقت الحالي.

4. كل ذلك يسمح للباحث بالولوج إلى المرحلة الصعبة والحساسة من بحثه وهي إخضاع مادته التاريخية للنقد: بحيث يسلط النقد على الوثيقة من مختلف جوانبها، لأن الأصل في علم التاريخ هو الانطلاق من الشك المنهجي، وهذا ما يتطلب اتباع الخطوات التالية:

- **نقد المادة التاريخية** نقدا موضوعيا يهدف إلى إثبات صحة الوثيقة والتأكد من مصادرها والغرض من كتابتها، ويكون ذلك كالتالي:

- النقد الخارجي: وهو محاولة إثبات صحة الوثيقة والتأكد من مصادرها، وهو يتمثل في:

أولا: نقد التصحيح: بهدف التأكد من الأصل التاريخي للوثيقة بغية معرفة مدى صدق الوثيقة عن طريق التحقيق في ظاهر الألفاظ لغويا وجغرافيا وتاريخيا، بوضع الاحتمالات التالية: احتمال أن يكون أصل الوثيقة موجودا: مما يحتم على الباحث إثبات صحة الأصل التاريخي لها؛ واحتمال أن يكون أصل الوثيقة مفقودا أو ليس هناك سوى نسخة واحدة من الأصل: فعلى الباحث اللجوء إلى قواعد تخمينية تقريبية لحصر الأخطاء التي تكون قد طرأت على الوثيقة نتيجة النقل والاقتباس، ويعتمد في ذلك على لغة وطبيعة المعلومات التي تتضمنها الوثيقة؛ احتمال وجود نسخ عديدة مختلفة لوثيقة ضاع أصلها: فيلجأ الباحث للاعتماد على الأقرب منها إلى الأصل باعتباره أقل أخطاءً وأقرب إلى تاريخ الأحداث. مع العلم بأن هذه الخطوات تنطبق على الوثيقة المكتوبة وعلى الرواية الشفوية، مع مراعاة طبيعة المصدر، وتكون

الاحتمالات هنا كالتالي: أولا: وجود رواية واحدة للحادثة فيكون على الباحث الإشارة إلى ذلك مع إسناد الرواية لصاحبها؛ ثانيا: وجود عدة روايات مختلفة لحادثة واحدة يتوجب على الباحث تحليلها ومقابلتها مع ذكر الروايات المتناقضة؛ ثالثا: احتمال وجود عدة روايات لحادثة واحدة مع وجود رواية تخالف الإجماع، وفي هذه الحالة على الباحث تحليل مصدر الرواية وإذا رجحت إحدى الجهتين، عليه أن يتوخى الحذر في إصدار الأحكام النهائية.

ثانيا: نقد المصدر: ويكون بمحاولة معرفة مصدر الوثيقة وزمن كتابتها بتحديد عصر الكاتب وبيئته، بدراسة نوعية الورق والخط والأختام والتوقيع بغية ضبط زمان ومكان الوثيقة، مع تحليل اللغة والأسلوب ومعاني الكلمات التي تعكس روح العصر.

- النقد الباطني: وهو تحليل شامل لمضمون الوثيقة من حيث:

أولا: اللغة والتاريخ والموقع، فيلجأ المؤرخ عند الضرورة إلى العلوم المساعدة للتاريخ لمعرفة وضبط أسماء المدن ومواقع الأحداث، والتأكد من التاريخ الذي تعود إليه.

ثانيا: الظروف التي كتبت فيها الوثيقة لضبط أقوال الكاتب وإثبات صحتها ومطابقتها للأصل.

ثالثا: تحليل شخصية المؤلف من حيث أمانة ودقة معلوماته وذلك بمعرفة غرض الكاتب مما كتب، ومدى تأثره بمصلحته ومذهبه وميوله، وهل حضر الحادثة أم لاحظها أو رويت له، ما هو موقفه من الأحداث أي هو تحليل الظروف والمناسبة التي ظهرت فيها الوثيقة

التاريخية أو التي عاشها صاحب الرواية الشفوية (الاكتفاء بمعرفة الغرض من كتابة الوثيقة وعدم الإفراط في الشك).

5. **صياغة الأحداث التاريخية:** وهي عملية تدوين المعلومات التي تهدف إلى إعادة تصور الماضي من مجموع الحقائق المتحصل عليها من عملية جمع المادة ونقدها، والتي تقوم على استنتاج الأحكام وتفسير الوقائع من خلال تحليل المعلومات وتركيبها وعرضها في أسلوب تاريخي يتميز بسلامة اللغة ووضوح المعنى ودقة الوصف، عبر تتبع الخطوات التالية:

- التحليل التاريخي: يعتمد على إعادة النظر في هيكل البحث وترتيب أقسامه ترتيباً منطقياً ومتناسباً في الحجم حسب الفصول والأبواب، ينتهي فيها الباحث إلى وضع الخطة النهائية بأقسامها الثلاثة (مقدمة، ومتن، وخاتمة). ويكون ذلك باعتماد الموضوعية والعقلانية والإقناع.

وحتى يتحقق ذلك يتوجب على الباحث الابتعاد عن التأثر بالأسطورة والخرافة، والخضوع لسلطة الرأي كاحترام الآراء الموروثة وتمجيد الماضي، والانسياق وراء التعصب الأعمى للرأي والتمسك به والذي قد يؤدي إلى الذاتية نتيجة تعصبه لأفكاره ولانتمائه القومي.

- التركيب التاريخي: تكون عملية التركيب التاريخي كالتالي:

أولا: تكوين فكرة واضحة عن كل حقيقة من الحقائق المتجمعة لديه، والتي تكون في مجموعها الهيكل العام للبحث.

ثانيا: جمع تلك الحقائق بعد صياغتها وترتيبها زمنياً وتصنيفها حسب طبيعتها الداخلية السياسية والاجتماعية والاقتصادية... مع ملء

الفراغات الناتجة عن فقدان المصادر، وذلك بالرجوع إلى موازنة أحداث الماضي بالحاضر واعتماد القياس وإيجاد علاقة بين تلك الحقائق بغية الوصول إلى أحكام ونتائج يقينية تعطي التركيب التاريخي صورة الإيضاح والتحليل والاستنتاج.

- الإنشاء التاريخي: يكون بكتابة البحث بلغة سليمة وأسلوب جميل يجمع بين «دقة المعنى وصحة المبنى» وذلك بمراعاة النقاط التالية:

أولا: إجادة اللغة للتعبير عن الحقائق التاريخية بأمانة ودقة، مع التقيد بقواعد اللغة.

ثانيا: سلامة الأسلوب بأن يتميز بالبساطة والابتعاد عن التكرار وتجنب الإبهام والإطناب وإطالة الفقرات وجعل الأفكار مترابطة ومتسلسلة، ويُستحسن تدعيم الإنشاء بأمثلة.

ثالثا: حسن التبليغ الذي يتطلب التركيز والوضوح وتجنب المبالغة والجزم والانحياز.

وحتى يكتمل البحث التاريخي ويكون في أحسن صورة وإخراج، لا بد على الباحث أن يتصف بصفات خاصة تميّزه عن باقي كُتّاب التاريخ من الهواة.

إن الالتزام بهذه القواعد المنهجية وضوابط العمل الأكاديمي في مجال التاريخ يظل، رغم بساطتها، صعب المنال بالنسبة للكثير من الباحثين. ومن هذا الجانب يحتل الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني مكانته كرائد من رواد المدرسة التاريخية الجزائرية وأحد مكوّني الجيل الجديد من المؤرخين، فمساره الحافل بالمحطات العلمية القيمة جعل الأستاذ أحد

رواد منهجية البحث، فهو نتاج تجربة علمية متواصلة دامت أكثر من ثلاثين عاما من التعليم العالي والبحث العلمي الجامعي على مستوى جامعات الجزائر والوطن العربي وأوربا، كما توضح ذلك سيرته العلمية الخاصة.

وفي ختام هذا العرض لا أجد ما يعبر عن فكر الأستاذ د. ناصر الدين سعيدوني التاريخي وإسهامه المعرفي إلا العبارات التالية التي تلخص تصوره الخاص بالمؤرخ الحق الذي ينشده في كل دارس للتاريخ: «إن المؤرخ الواسع الأفق والعارف بخصوصيات البحث التاريخي هو الذي يجعل القيم الحضارية منطلقا له، والبيئة الجغرافية إطارا لبحثه، والمنظور الفلسفي بعدا لتصوراته، والآثار المادية والوثائق الأصلية مرجعا له في بحثه، والاهتمامات الاجتماعية والميول النفسية وواقع الحياة اليومية انشغالا رئيسيا له في استقصائه الأسباب ورصده الوقائع وتقييمه للنتائج، وبذلك فقط يمكن أن يصبح التاريخ صورة حية للماضي في مختلف مظاهره، ويكون المؤرخ نموذجا للمثقف الواعي بماضيه والمتفهم لواقعه والمنطلق لمستقبله والمجدد لتراث مجتمعه.»

أبحاث ودراسات

علمية متنوعة

الجزائر في الذهنية العثمانية:
قراءة لموقف الدولة العثمانية من الجزائر في ضوء مناهج دراسة التاريخ في المدارس العثمانية

د. هشام سوادي هاشم، جامعة الموصل، العراق

درج معظم المؤرخين في مصنفاتهم وأبحاثهم على استعادة المرويات، وبعضهم ذهب إلى إسقاط شيء من الحاضر عليها، في قراءة ظلت تفتقد النقد التاريخي بما يحصن رؤية المؤرخ ومنهاجه، ودائماً في ضوء مرجعية العقل الأكثر نفاذاً إلى ذلك السجف الضبابي.

وليست مهمته- أي المؤرخ- في كل الأحوال خالية من الخطر، وهي مهمة تصبح أكثر خطورة على مساحة التاريخ العثماني، حيث إن صورة الحاكم (السلطان/ الوالي) تملئ المكان، ولا تنفك أن يستأثر بهالتها اهتمام الباحثين والمؤرخين الذين نراهم يتحركون بظله ويكتبون بحبره ويمتشقون سيفه في الحرب؛ أما الحدث نفسه فلا يرون فيه سواء وليس يعنيهم تفاصيله سوى ما يتصل به من أصحاب الحظوة في بلاطه، أو بمحاولات التمرد المستنكرة منهم، متجاهلين في المقابل الفئات الأخرى التي ظلت مغيبة في المؤلفات التاريخية.

وما يزيد من صعوبة المؤرخ هنا في التاريخ العثماني أن الروايات التاريخية نفسها تنطوي على فجوات واسعة ما تنفك أن تعرقل السياق التاريخي، وتحوله إلى مجرد اختزال انتقائي على حساب «تاريخ آخر» لم يأت على ذكره المؤرخون المأخذون بحركة السلطة في عالمها الخاص، وهم في الأساس بعض أدواتها، والمروجون لسياساتها في الحرب والسلم. بيد إن ما يلفت نظر المؤرخ في هذا السياق إن النصوص «والروايات التاريخية» ليست على السوية نفسها في تتبع تلك الأحداث؛ إذ نراها أحياناً تسهب في جانب منها أو تقتصر إلى حد

الاقتضاب في جانب آخر، الأمر الذي ترك العديد من المعطيات التي لم تنل حظها من الاهتمام في الدراسات العثمانية، والتي يمكن أن تتخذ من الذهنية (العقلية) التاريخية نموذجاً لدراسة موقف الدولة العثمانية من الجزائر.

والحقيقة إن الصورة التاريخية غالباً ما تتشكل في ذهنية الشعوب من عوامل عدة يأتي في مقدمتها العامل المدرسي/ التعليمي، فالمناهج المدرسية/ التعليمية كثيراً ما كانت تعتمد على الرؤية والمنهج المختزن في عقلية الشعوب التي توضع فيها تلك المناهج، وبالتالي فإن الاتجاه السائد في ذهنية أي مجتمع هو الذي يدفع بالمؤرخين لوضع رؤيتهم التاريخية (سلباً كانت أم إيجاباً). بشكل لا ينفصل عن الموروث المعرفي/ التاريخي لذلك المجتمع، وهذا الأمر ينطبق حول مسألة دراسة الجزائر في الذهنية (العقلية) العثمانية.

الإجراءات الإصلاحية العثمانية في مجال التعليم:

كان التعليم في الدولة العثمانية عبارة عن دروس كانت تلقى في المدارس الملحقة بالجوامع او الكتاتيب (مدارس الصبيان) المخصصة لتعليم الأطفال والمدارس العسكرية التي أنشئت في عهد السلطان سليم الثالث (**1779- 1808**).وخلال عهد التنظيمات (**1839- 1876**) بدأت حركة إصلاح في مختلف مرافق الدولة العثمانية[1]. والحقيقة كان التعليم العسكري هو أول ميدان اتجهت إليه حركة الإصلاحات؛ بسبب ما كان يعانيه الجيش العثماني من تخلف ظاهر في التدريب والتسليح، الأمر الذي ظهر جلياً في الهزائم المتكررة التي لحقت به، ناهيك عن استمرار الثورات ضده في مختلف الولايات[2].

---

(1) فاضل مهدي بيات ، دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني (بيروت -2003)، ص203 .

(2) ابراهيم خليل العلاف، تاريخ الموصل الحديث، (الموصل – 2007) ، 144.

كانت مهمة تحديث وإجراء التغيير في بنيان التعليم العثماني من اختصاص (مجلس الأمور النافعة)، الذي نشر في عام **1838** تقريراً أشار فيه ألى تردي مستوى المؤسسات التعليمية العثمانية، وذكر إن مؤسسات التعليم كانت عبارة عن المدارس المخصصة لطلبة العلوم الدينية والمدارس المقامة من قبل السلاطين، ومدارس المحلات (الإحياء) التي أقيمت من قبل بعض المحسنين، وأخيراً المدارس العسكرية التي أنشئت منذ عهد السلطان سليم الثالث[1].

وبعد مرحلة التنظيمات وصدور المراسيم الإصلاحية، ولاسيما خط شريف كولخانة **1839**[2]، وخط شريف همايون **1856**[3]، نال التعليم قسطاً لا بأس به من إهتمام المسؤولين العثمانيين. ورغم ان المراسيم الإصلاحية لم تتعرض للتعليم بشكل مباشر إلا إن أهم الاصلاحات كانت تعليمية؛ ففي اذار **1846** اصدرت الحكومة العثمانية قراراً بتوسيع افاق التعليم وتأسيس المدارس. واسست لجنة خاصة لهذا الغرض ضمت سبعة من الشخصيات ألأصلاحية لتقييم الوضع التعليمي في الدولة، وقدمت اللجنة تقريرها في آب **1846** الذي

---

(1) سالنامة نظارت معارف عمومية 1316 / 1898، ص 18 .

(2) وهو احد المراسيم الاصلاحية التي صدرت في عهد السلطان عبد المجيد الاول حيث انجزه الصدر الاعظم رشيد باشا في 3 تشرين الثاني 1839 ، ودعا المرسوم الى عملية اصلاح شاملة في الدولة العثمانية تناولت جميع المجالات العسكرية والافتصادية والاقتصادية . ولمزيد من التفاصيل عن هذا المرسوم ينظر : انكه لهارد ، تاريخ الاصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية ، نقله الى العثمانية غلي رشاد ، ترجمة الى العربية ، محمود علي عامر ، (دمشق – 2008) ، ص ص 36 – 47 .

(3) صدر هذا المرسوم في 18 شباط 1856 عقب نهاية حرب القرم (1854 – 1856) واتخذ العثمانيون بهذا الخط اجراءات اصلاحية عملت على كسب رعاياها فاقر السلطان عبد المجيد الاول المبادئ التي وردت في خط كولخانه . انظر : شفيق جحا « التنظيمات او حركة الاصلاحات في الامبراطورية العثمانية « مجلة الابحاث ، ج2 ، السنة 1956 ، ص ص 111 – 112 .

دعا إلى احداث اصلاح جذري للحركة التعليمية، وانشاء مدارس ابتدائية وثانوية واعدادية ومدارس المعلمين وتأسيس مجمع علمي يشرف على وضع المناهج التعليمية[1]. وفي نفس السنة التي قدم فيها تقرير اللجنة لاصلاح التعليم اسس (مجلس المعارف) للإشراف على ادارة المؤسسات التعليمية والذي مالبث أن تحول مع نهاية عام **1856** إلى وزارة المعارف العامة «نظارتي معارف عمومي»[2].

اولت وزارة المعارف العثمانية بعد تأسيسها إهتماماً خاصاً بمسألة تحديث ووضع المناهج المدرسية، وشكلت لجان خاصة ضمت اساتذة وعلماء ورجال دين في مختلف الاختصاصات لوضع هذه المناهج. ومنها مناهج مادة التاريخ حيث كلفت الوزارة لجنة ضمت مجموعة من المختصين بالتاريخ لوضع منهاج عام يشمل دراسة التاريخ الإسلامي منذ عهد البعثة النبوية إلى نهاية الفترة التي وضعت فيها هذه المناهج[3]. وتشير سالنامات وزارة المعارف[4]. إن الوزارة حددت ساعتين اسبوعياً لدراسة التاريخ في عموم المدارس العثمانية[5]، وحددت الكتب التالية كمنهج في المدارس (الابتدائية- الاعدادية- الثانوية) وهي:

1- محمود اسعد افندي: تاريخ إسلام جزء1، (التاريخ الإسلامي) للسنة الثانية[6].

([1]) سالنامه نظارت معارف عمومية ،1318 / 1901 ، ص 26 .

([2]) المصدر نفسه ، ص 28 .

([3])سالنامة نظارت معارف عمومية ،1319 / 1902 ، ص 125 .

([4]) المصدر نفسه ، ص ص 252 – 253 .

([5])المصدر نفسه ، ص ص ، 497 .

([6])المصدر نفسه ، ص ص498 .

2- عبد الرحمن شرف أفندي: فذلكة تارخي دولت عثمانية (مختصر تاريخ الدولة العثمانية) للسنة الثالثة [1].

3- محمود اسعد أفندي: تاريخ إسلام جزء، (التاريخ الإسلامي) للسنة الرابعة [2].

4- عبد الرحمن شرف افندي: تاريخ دولت علية عثمانية (تاريخ الدولة العلية العثمانية) للسنة الخامسة [3].

5- عبد الرحمن شرف أفندي: تاريخ دولت علية عثمانية جزء 1 (تاريخ الدولة العليا العثمانية) للسنة السادسة [4].

6- عبد الرحمن شرف أفندي: تاريخ دولت علية عثمانية جزء2 (تاريخ الدولة العليا العثمانية) للسنة السابعة [5].

واعتمد مؤلفي هذه المناهج على المصادر والمراجع الأساسية في كتابة مقررات منهاج التاريخ [6]. والحقيقة إن المتتبع لنصوص هذه المناهج ولا سيما سيما في فترة التاريخ العثماني سيجد بصورة جلية الرؤية الإسلامية للعثمانيين تجاه الولايات العربية منذ فتحها في مطلع القرن السادس عشر ومنها الجزائر مدار دراستنا.

---

[1] المصدر نفسه ، ص ص 499 .

[2] المصدر نفسه ، ص ص 500 .

[3] المصدر نفسه ، ص ص 501 .

[4] المصدر نفسه ، ص ص 502

[5] سالنامة نظارت معارف عمومية ،1319 / 1902 ، ص 503

[6] وقد اورد مؤلفيي المناهج قائمة باسماء الكتب التي اعتمدو عليها في وضع المناهج والحقيقة ان المصادر المعتمده كانت من المصادر الاساسية والاصيلة سواء في التاريخ الاسلامي او في التاريخ العثماني .

وللوقوف على نماذج كتب مناهج التاريخ في المدارس العثمانية إختارت الدراسة ثلاثة منها بقيت تدرس في مدارس الولايات العثمانية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى وهي:

1- عبد الرحمن شرف: تاريخ دولت عثمانية، ابكى جزء (تاريخ الدولة العثمانية). في جزئين، وكتب على غلافه «انه منهاج المدارس الثانوية والاعدادية وقد اقرته وزارة المعارف»، حيث تناول التاريخ الإسلامي منذ عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحتى سنة **1914**، ويذكر مؤلفه «انه بسبب عدم وجود كتاب شامل وكامل جامع للتاريخ وبسبب كثرة الاحداث وتفاصيلها فانه ارتأى ان يضع هذا الكتاب كمنهاج عام لطلاب المدارس الاعدادية والثانوية[1]، وتناول الجزء الأول منه تطور الاحداث التاريخية منذ منذ عهد الدولة الإسلامية وحتى سنة **1620**[2]، اما الجزء الثاني فيتناول الفترة الفترة الممتدة من سنة **1620** الى سنة **1914**[3].

2- احمد حامد ومصطفى محسن: توركية تاريخي، استانبولك فتحندن زمانمزه قادار (تاريخ تركيا من فتح استانبول وحتى وقتنا الحاضر) [4]، وخصص كمنهاج لمراحل السنة الثالثة من المدارس الثانوية. والحقيقة اننا لم نجد

---

(1) عبد الرحمن شرف ، تاريخ دولت عثمانية ،مكانب عاليه اولنمق اوزره ايكي جلد اولرق ترتيب اولنمشدر ، جلد 1 ،معارف نظارت جليله سنك رخصتيله طبع اولنمشدر (استانبول – 1315) .

(2) عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، ص ص 8 – 352 .

(3) عبد الرحمن شرف ، تاريخ دولت عثمانية ،مكانب عاليه اولنمق اوزره ايكي جلد اولرق ترتيب اولنمشدر ، جلد 2 ، معارف نظارت جليله سنك رخصتيله طبع اولنمشدر (استانبول – 1318) ، ص ص8 –423 .

(4) احمد حامد ومصطفى محسن ، توركيه تاريخي ، استانبولك فتحندن زمانمزه قادار(استانبول – 1926 ،

له اشارة في السالنامات ، ويبدو انه وضع كمنهاج بعد الانقلاب العثماني سنة **1908**، وهي فترة لم تأتي السالنامات على ذكرها لتوقفها عن الصدور قبل هذا التاريخ[1]. وفي هذا الكتاب افرد مؤلفه صفحات عديدة للحديث عن السياسة العثمانية تجاه الجزائر منذ اواخر القرن الخامس عشر[2].

3- اندراوس كرشه ويورغاكي أبيض: الثمار الشهية في جغرافية الممالك العثمانية. وجاء في مقدمته البيتين التاليين:

ممالك آل عثمان كروض تنسم فيه أزهار ذكية

وفي هذا الكتاب ترى دليلاً لتجني منه اثماراً شهية[3]

وهو كتاب في الجغرافية التاريخية، حيث تكلم مؤلفيه عن الفتح العثماني للجزائر والاشارة الى سكانها وطبيعة تضاريسها[4].

الرؤية العثمانية للجزائر: تقاطعات الفتح، التبعية، الولاء

أولا:

المتتبع لنصوص هذه المناهج يجد بصورة جلية أن مؤلفيها حاولوا إضفاء إسلامية وشرعية النظرة العثمانية للأقطار العربية، وهذا ما نلاحظه في النصوص التي تناول الفتح العثماني للولايات العربية لاسيما المغرب العربي

(1) السالنامة كلمة فارسية مكونة من مقطعين «سال « وتعني السنة و» نامه « وتعني الكتاب او السجل وهي تعني الكتاب السنوي الذي كانت تصدره الدولة العثمانية ، وكانت هناك سالنامات خاصة بالولايات واخرى خاصة بكل وزارة . للتفاصيل عن هذا الموضوع ينظر الدراسة المستفيظة التي وضعها الكاتب التركي دمان حسن والتي عالجت انواع السالنامات وتقسيماتها . Duaman Hasan ;Osmanliyilliklaari salnamerler ve nevsaller (Istanbul – 1980)

(2) احمد حامد ومصطفى محسن ، توركيه تاريخي ، ص ص 89 – 122 .

(3) اندراوس كرشه و يورغاكي ابيض ، الثمار الشهية في جغرافية الممالك العثمانية ، (طرابلس– 1912)

(4) المصدر نفسه ، ص ص 356 – 357 .

وبخاصة الجزائر التي نجد ان النصوص التاريخية العثمانية أعطتها الأولوية في معالجتها لتطور السياسة العثمانية تجاهها منذ عهد السلطان سليم الأول (1512– 1520) وكانت النصوص المدرسية تسميها بـ «الجزائر المحروسة»[1] وهي تسمية كانت تطلق على الولايات الكبيرة والمهمة في الدولة العثمانية[2] الأمر الذي يوضح لنا أهميتها بالنسبة للعثمانيين ومقدار اهتمامهم بها حيث اعطوها هذه التسمية التي ارتبطت بالولايات الكبيرة كاستانبول والقاهرة وبغداد ودمشق وغيرها من المدن التي كانت تشكل أهمية خاصة بالنسبة للعثمانيين.

انعكست الرؤية الإسلامية عند المؤرخين العثمانيين على تصنيفهم سكان الجزائرعلى انهم من الاتراك وهي ملاحظة غريبة وجديرة بالبحث حيث اورد عبد الرحمن شرف افندي في كتابه مانصه: «ان سكانها جلهم من المسلمين، وهم في الاصل اتراك هاجروا منذ الفتوحات الإسلامية واستقروا هناك ويعرفون باسم توارك[3] ، يبدو ان النظرة المتعاطفة للعثمانيين قد انجرت ورائها شطط نظرة المؤرخين العثمانيين في جعلهم لسكان الجزائر اتراكاً، والحقيقة ان الكاتب العثماني قد وقع في اشكالية المعالجة الصوتية للفظ كلمة توارك (بتخفيف الواو والالف)، والتي تطلق على الطوارق «البربر وهي تشبه في لفظها كلمة توراك او الاتراك» (بتثقيل الواو والالف)، ولكن على اية حال يثبت لنا هذا النص الرؤية المختزنة في الذهنية (العقلية) العثمانية تجاه الجزائر واهلها مما اسقط هذه الفرضية على واضعي مناهج التاريخ المدرسية.

---

(1) عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، جلد 1 ، ص 224 ؛محمد حامد ومصطفى محسن ، المصدر السابق ، ص 97 .

(2) ش . سامي ، قاموس تركي (استانبول –1317) ص 1300 .

(3) عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، جلد 2 ،ص 108 .

ثانيا :

يتفق معظم مؤرخي تاريخ العرب في العهد العثماني، إن القرن السادس عشر كان بحق العصر الذهبي للبحرية الجزائرية التي اخذت تمد نشاطها شرقاً صوب السواحل العثمانية، وتزامن هذا الأمر مع التغير الذي طرأ على السياسة العثمانية وتوجهاتها من غرب أوربا إلى المشرق الإسلامي، منذ عهد السلطان سليم الاول الذي عمل على بناء قوة بحرية استطاعت بمرور الوقت من مد النفوذ العثماني الى المغرب العربي، ولاسيما الجزائر التي اصبحت اول ولاية يضمها العثمانيون اليهم.

لم يكن العثمانيون يمتلكون اسطولاً بحرياً في البر المتوسط، لاسيما عندما كان نشاطهم العسكري محصوراً في اوربا، وكان الاوربيون لاسيما البرتغاليون والاسبان وفرسان رودس يشكلون خطراً على السفن التجارية العثمانية التي تجوب هذا البحر. ولم يكن امام هذه السفن الا الاعتماد على نفسها. ورافق هذا الامر بروز شخصيتين اسلاميتين لعبتا دوراً في التصدي للتوسع الاوربي في البحر المتوسط وهما الاخوان عروج (أورج) وخير الدين بربروس[1].

يتمي الإخوان أروج وخير الدين الى اسرة تعود في أصلها الى جزيرة مدلي حيث كان أبوهما يعمل عسكرياً (اسباهيا) ً في جيش السلطان محمد الفاتح واشتهرت اسرتهم بالعمل التجاري لاسيما بعد أن تخلص عروج من أسره

[1] رابحة محمد خضير عيسى الجبوري ، موقف القوى الاسلامية من التوسع الاوربي في المغرب العربي 1492 – 1578 دراسة تاريخية (اطروحة دكتوراه ، غير منشورة ،كلية الاداب جامعة الموصل 2006) ص 88 .

بمساعدة أخيه خير الدين ثم تولى قيادة سفينة البحار العثماني الشهير علي ريس الذي تعرف عليه في مدينة أداليا ليقوم بنقل الأخشاب والتجارة فيها. وبعدها دخل في خدمة السلطان المملوكي قانصوه الغوري لكن الأمر لم يدم طويلاً عام بعدها الى اداليا ليعمل على تجهيز اسطول الجديد بمساعدة ابن السلطان بايزيد الثاني العثماني الأمير قورقورد الذي كان معروفاً براعيته للبحارة وسعيه لتخليص الأسرى العثمانيين من أيدي فرسان رودس وبالفعل منح عروج سفينة كبيرة بدأ فيها نشاطها البحري من جديد بالإغارة على الجزر التابعة لرودس والقرصنة على سفنها[1].

في هذا الوقت كانت دول المغرب العربي تعاني أوضاعاً سياسية مضطربة بسبب السيطرة الاسبانية على أجزاء كبيرة منها، فالاسبان بعد إنهائهم الحكم العربي الإسلامي في الأندلس فإنهم أزاحوا من طريقهم أكبر قوة كانت ممكن أن تحول دون توسعهم في السواحل المغاربية فالأنظمة السياسية في فاس والجزائر كانت تعيش انهياراً عسكرياً وسياسياً واضحاً للعيان لذلك لم يكن في البحر المتوسط اسطول الإسلامي بوسعه إيقاف تقدم القوات الإسبانية التي أصبح في مقدورها السيطرة على أي منطقة ترغب في السيطرة عليها، لاسيما

(1) عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، ص 109 .وكذلك انظر : كاتب جلبي ، تحفة الكبار في اسفار البحار ، (القسطنطينية ، 1142) ص 12, ,والحقيقة بقد اختلفت الروايات في تحديد اصل الاسرة منها من تذكر ان ابوهم كان مسيحيا ثم اسلم ومنها تذكر انه كان اماما في جيش السلطان محمد الثاني وغيرها من الروايات ولكن في رائينا ان رواية كاتب جلبي هي الادق من بين جميع هذه الروايات لانه كان الاقرب للفترة الزمنية التي ظهرت فيها الاحداث . عن هذه الروايات انظر : زاهر رياض ، شمال افريقيا في العصر الحديث (القاهرة ، 1967) ص 61 جلال يحيى ، المغرب العربي الكبير ج 3 ،(القاهرة ، 1966) ص 20 . احمد توفيق المدني ، حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر واسبانيا 1492 – 1792 (الجزائر د ت) ص 156 . وغيرها من المصادر

وأن الحكومتان الإسبانية والبرتغالية كانتا تسعيان الى الهيمنة على الطرق التجارية الشرقية وتقيمان قواعد لهما على سواحل أفريقيا الشمالية تأمن مصالحهما[1]

غير أن الحكومة الإسبانية لم تكن تستهدف فقط إقامة المراكز التجارية بل كانت تتبع سياسة استعمارية بكل معنى الكلمة، ساعية الى مواصلة سياستها التي بدأتها في الأندلس والتي تمثلت في إبادة المسلمين لذلك سعى الاسبان الى السيطرة على ميناء وهران غربي الجزائر سنة **1509**م بعد أن قتلوا **4000** من سكان المدينة وأسروا **8000** آخرين. واحتلوا بعدها ميناء بجاية ولم يمضي وقت طويل حتى وقعت في أيديهم مدن عديدة منها الجزائر وتنس ومستغانم وشرشال وتنس[2].

وفي خضم هذه الظروف وصل عروج وأخوه خير الدين الى جزيرة جربة التي اتخذاها قاعدة لنشاطهم البحري حيث لم يمضي وقت طويل حتى ذاع صيطهما بما حصلا عليه من غنائم كبيرة لكنهما بمرور الوقت أدركا إن جزيرة جربة غير مأمونة لهما لكونها مكشوفة ولا توجد فيها قلعة يمكن الاحتماء بها عند الضرورة، الأمر الذي جعلهما يبحثان عن مكان آخر تتوافر فيه شروط الأمان فتوجها الى سلطان تونس أبي عبد الله محمد الحفصي طالبين منه منحهم ملاذاً أمناً في مملكتهم. وكان السلطان الحفصي يدرك جيداً القدرة التي يمتلكها الأخوان عروج وخير الدين والتي من الممكن استغلالها والاستفادة منها

([1]) احمد حامد ومصطفى محسن ، المصدر السابق ، ص 78 ، فاضل بيات ، الدولة العثمانية في المجال العربي ، دراسة تاريخية في الاوضاع الادارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرا (مطلع العهد العثماني –اواسط القرن التاسع عشر) (بيروت ، 2007) ص 531

([2]) كاتب جلبي ،تحفة الكبار ، ص 13 .

لصالحه، فوافق على منحهم منطقة حلق الوادي مقابل حصول على خمس ما يحصلون عليه من غنائم[1].

استمر اسطول عروج بممارسة نشاطه البحري بالإغارة على السفن الأوربية حتى غدا بمرور الوقت الوحيد القادر على مواجهة الأساطيل الإسبانية الأمر الذي دفع الحاكم السابق لبجاية الأمير عبد الرحمن الى الاستنجاد به وكان عروج يدرك جيداً إن استعادة بجاية سيكون له تأثير كبير على مستقبله لذلك لبى بسرور طلب الأمير عبد الرحمن الذي جهزه بثلاثة آلاف مقاتل أضاف إليهم عروج **200** من بحارته وحاصرت هذه القوات قلعة بجاية لكن لم تستطيع السيطرة عليها وفي المعركة اصيب عروج بيده. وخلال ذلك وجد عروج أنه لا يمكن له الاستمرار في نشاطه البحري لمواجهة التوسع الأوربي بالاعتماد على إمكانياته الذاتية المحدودة، إذ لابد له الاستعانة بإمكانيات دولة كبيرة فاتجه نظره الى الدولة العثمانية الاسلامية لذلك أرسل أحد بحارته وهو بيري ريس الى السلطان سليم الأول الذي رحب به ومنحه سفينتين حربيتين كبيرتين مجهزتين بالسلاح والعتاد وأذن له أن يجند ما يشاء من البحارة من الأناضول[2].

مثلما مر بنا سابقاً احتل الاسبان مدن عديدة كان أهمها مدينة الجزائر التي فرض على سكانها ضرائب كبيرة أثقلت كاهلهم مما دفع حاكمها سالم التومي الى الاستنجاد بعروج لتخليص المدينة من الاحتلال الإسباني وتعهد له بالسماح له بالإقامة في مدينة الجزائر ولم يتأخر عروج في تلبية الدعوى فأرسل اسطوله الى ميناء الجزائر وسار مع **800** من بحارته بطريق البر وانظم إليه **5000** من المتطوعين من أبناء القبائل في هذا الأثناء بدت القوات الإسبانية المرابطة في المدينة بالانسحاب منها الى ميناء بينون الاسباني المقابل للسواحل الجزائرية

---

(1) كاتب جلبي ،تحفة الكبار ، ص 14 ..

(2) احمد حامد ومصطفى محسن ، المصدر السابق ، ص 81 .

لإدراكها صعوبة الوقوف بوجه القوات القادمة ليدخل عروج وقواته المدينة سنة **1516** وسط حفاوة كبيرة من السكان والأهالي [1].

شكل دخول عروج للجزائر صدمة كبيرة للإسبان جعلهم يصابون بقلق كبير، والحقيقة إن بروز الاخوة بربروس كقوة عسكرية لا يستهان بها أوقع الاسبان في اضطراب كبير لأن بروز هذه القوة سيؤدي بالتأكيد الى الحد من توسعات في السواحل الجزائرية خاصة والشمال أفريقية عامة، الأمر الذي جعل الملك الاسباني شارلكان يالتعامل بجدية أكبر من الموقف الجديد، فأرسل في أيلول **1516** اسطولاً كبيراً ضم **400** سفينة حربية و**140** سفينة تقل **15000** مقاتل الى الجزائر التي حاصروها وقامت القوات الإسبانية بضربها بالمدافع وكانت المدينة تسقط بيد الاسبان لولا بسالة المدافعين واستماتتهم في الدفاع عنها مما أجبر القوات الاسبانية على الانسحاب بعد أن تكبدوا **1500** قتيل وعدداً كبيراً من الأسرى وفقد الاسطول الإسباني معظم سفنه [2].

رغم موقف عروج الملبي لنداءات أهل المغرب إلا أن ما يؤسف له إن بعض الأمراء لم يرحبوا بالفاتحين الجديد (العثمانيين) والتجئوا الى الاسبان متحالفين معهم على محاربة أبناء جلدتهم وكان على رأسهم أبو حمو الثالث حاكم تلمسان الذي استنجد بالاسبان الذين سرعان ما قدموا له المساعدة ومدوه بالسلاح وتمكنت القوات الإسبانية من اجتياح قلعة بني راشد التي كانت بيد العثمانيين وسارت نحو تلمسان المعقل الرئيسي لقوات عروج وقاموا بمحاصرتها ودكها بالمدافع ورغم مقاومة عروج وقواته إلا أنهم لم يتمكنوا من الصمود بسبب ضخامة القوات الإسبانية مما اضطره الى الانسحاب مع من بقي من قواته الى خارج المدينة إلا أن الإسبان لحقوا به وقتلوه عام **1518** [3].

---

(1) كاتب جلبي ، تحفة الكبار ،ص 14 .

(2) عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، جلد 1 ص 235 .

(3) كاتب جلبي ، تحفة الكبار، ص 14 ، بيات ، الدولة العثمانية ، ص 532

بعد استشهاد عروج يذكر المؤرخ العثماني أحد جودت أن أهالي الجزائر طلبوا من أخليه خير الدين تولي إدارة مدينة الجزائر فلبى طلبه[1].

وعلى الرغم مما اتصف به خير الدين بربروسا من قوة وشجاعة، فإنه أدرك صعوبة موقفه بعد استشهاد أخيه عروج، نظراً لضعف موقفه السياسي ومركزه الحربي. ولأنه خشي من قيام تمردات من سكان الجزائر والمناطق المجاورة لها، فيستغل الأسبان ذلك الوضع بالهجوم على الجزائر. كما سمحت هذه الظروف بعودة بعض القيادات المحلية التي رفضت من قبل الأنضواء تحت نفوذ عروج وخير الدين بربروسا، فأرادت استعادة نفوذها وسلطتها. فالزيانيين عادوا الى حكم تلمسان تحت الحماية الإسبانية، والسلطان الحفصي يريد ان يمد نفوذه الى الجزائر، كما أعلن أحمد بن القاضي سيطرته على مناطق زواوة، وثارت كل من تنس وشرشال[2].

لذلك كان خير الدين مدركا صعوبة صموده من دون الدخول تحت حماية دولة قوية تحمية لذلك لجأ الى اهم قوة اسلامية في تلك الفترة وهي الدولة العثمانية ، فقرر مغادرة الجزائر والذهاب الى استانبول. فجمع علماء وأعيان البلاد واخبرهم بذلك الأمر، لكنهم ردوا عليه بقولهم : «يجب عليك المقام بهذه البلدة الإسلامية لحمايتها، ولا رخصة لك في تركها نهبة للمفترس» وهذا دليل على إصرار الكثير من أهالي الجزائر على بقاء خير الدين لحمايتهم من المخاطر التي تهددهم من الإسبان. لكن خير الدين أجابهم أنه بقي وحيداً بعد استشهاد أخوته وليس له معين من بعدهم، لاسيما بعد ما رآه من موقف الزيانيين والحفصيين خلال محاربة أخيه عروج الإسبانيين ورفضهم إعانته. لكن الأهالي أصروا على موقفهم وناشدوه الموافقة، فاضطر خير الدين بربروسا

([1])احمد جودت باشا ، تاريخ جودت ج1 (استانبول ، 1309) ص 134 .

([2]) الجبوري ، المصدر السابق ،ص 116 .

على الموافقة[1]. وبعد ذلك عرض عليهم فكرة ربط الجزائر بالدولة العثمانية صاحبة القوة الفعلية في المشرق العربي آنذاك. لاسيما بعد انتصارات السلطان سليم الأول (1512–1520م) على الدولة الصفوية في عام 1514، وضمه بلاد الشام ومصر والحجاز واليمن في عامي (1516–1517) بحيث أصبحت الدولة العثمانية على تماس مع المغرب العربي، وبذلك يتمكن من خلالها الحصول على الدعم المادي والعسكري الذي سيساعده في السيطرة على الجزائر والوقوف بوجه أعدائه[2].

وكان هدف خير الدين بربروسا من ذلك هو ربط الجزائر بالدولة العثمانية، بل وكانت رغبته أن يذهب بنفسه الى استانبول ليعرض على السلطان سليم الأول شخصياً أوضاع البلاد، وأبعاد قضية الجزائر، لكن علماء وأعيان الجزائر لم يوافقوا خشية أن يستغل الأعداء ذلك، وأشاروا عليه بأن يوفدوا بعثة أو سفارة الى السلطان العثماني تقوم بهذه المهمة عوضاً عنه، وتحمل معها رسالة باسم القاضي والخطيب والفقهاء والائمة والتجار والأعيان وكافة سكان الجزائر.

وقد تضمنت الرسالة عبارات الولاء العميق للدولة العثمانية والتقدير العظيم للسلطان والرغبة الأكيدة لسكان الجزائر في الاعتماد على الدولة العثمانية. ووقع اختيار خير الدين بربروسا على العلامة الشيخ أحمد بن القاضي ليكون رئيساً للوفد، كونه شخصية دينية علمية وذو دراية عسكرية

([1]) عبد الرحمن شرف ن المصدر السابق ، جلد 2 ، ص 110 .

([2]) المصدر نفسه ، ص 111 . ، احمد حامد ومصطفى محسن ، المصدر السابق ، ص ص 84 – 85 .

بشؤون الحرب، فضلاً عن أن غاية خير الدين بربروسا من ذلك قتل رغبة أحمد القاضي في القيام بأي نزوح للتمرد والاستقلال [1].

غادر وفد الجزائر متوجهاً الى استانبول، حاملاً رسالة أهالي الجزائر التي جاء فيها ما يلي : «إن اهل المدينة هم عبيد للسلطان العثماني، ليس لهم ملاذ سواه، يفزعون إليه في موقفهم الحرج...» ثم أشادوا بأفضال بابا عروج في مدافعة «الكفار لأنه كان ناصر الدين وحامي المسلمين المجاهدين في سبيل الله» الى أن توفاه شهيداً في حصار الإسبانيين لمدينة تلمسان، وخلفه أخوه المجاهد في سبيل الله أو التقى خير الدين، وكان له خير خلف، فقد دافع عنا، ولم نعرف عنه إلا العدل والإنصاف واتباع السنة الشريفة، وهو ينظر الى مقامكم العالي بالتعظيم والإجلال ويكرس نفسه وماله للجهاد لرضاء رب العباد وإعلاء كلمة الله، ومناط آماله سلطنتكم العالية، مظهراً إجلالها وتعظيمها، على أن محبتنا له خالصة ونحن معه ثابتون، ونحن واميرنا خدام أعتابكم العالية. واهالي إقليم بجاية والغرب والشرق خدمة مقامكم العالي. وإن المذكور حامل الرسالة المكتوبة سوف يعرض على جلالتكم ما يجري في هذه البلاد من الحوادث والسلام» [2]. فرح السلطان سليم الأول بهذه البعثة فرحاً عظيماً، لأنها تضع تحت تصرف الدولة العثمانية شواطئ المتوسط الغربية دون كلفة أو عناء.

في حين يرى أحد الباحثين أن صلة العثمانيين بالجزائر تعود الى أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي حيث تقول: «وفي بعض النصوص

([1]) كاتب جلبي ، تحفة الكبار ، ص 16 .

([2]) احمد حامد ومصطفى محسن ، المصدر السابق ، ص 88 . عبد الجليل التميمي ، «اول رسالة من اهالي مدينة الجزائر الى السلطان سليم الاول سنة 1519 « ، المجلة التاريخية المغربية ، العدد 6 ، يوليو – تموز 1976 ص 118 .

المحلية وجدنا العثمانيين كانوا على صلة بأهل المدن الساحلية الجزائرية لاسيما علماء الدين يتعاملون معهم، ويحاربوا معهم العدو المشترك»[1].

ومهما يكن من أمر فإن البعثة الجزائرية نجحت في تحقيق أهدافها، عندما أعلن السلطان سليم الأول، موافقته على طلبهم. كما منح خير الدين بربروسا لقب باشا ورتبة بكلربك -أي أمير الأمراء-. وهذا اللقب يمنح صاحبه سلطات إدارية واسعة ويجعله قائداً أعلى للقوات المسلحة في إقليمه وممثلاً للسلطان. بدليل دعوة السلطان سليم الأول كافة حكام المغرب العربي الى التعاون مع خير الدين باشا لصد الاحتلال الإسباني، ولكون الجزائر أصبحت تحت السيادة العثمانية، فإن أي اعتداء على الأراضي التي يديرها خير الدين باشا بربروسا صار يعد اعتداء على الدولة العثمانية[2].

ثم قام السلطان سليم الأول بإرسال قوة مؤلفة من (**2000**) انكشاري مزودين بالمدفعية. فضلاً عن عدد من متطوعي الأناظل بلغ عددهم (**200**) مقاتل أيضاً الذين سمح السلطان سليم الأول بتجهيزهم ومنحهم نفس امتيازات الإنكشارية. وبذلك أصبح تحت أُمرة خير الدين باشا بربروسا أربعة آلاف من جنود الانكشارية ومن متطوعي الأناضول الذين كون بهم خير الدين قوة الجزائر الحربية[3].

أصبحت مدينة الجزائر بذلك أول أجزاء المغرب العربي التي تدخل تحت السيادة العثمانية دون عمل عسكري اعتباراً من عام **1519**. وبادر أهلها بالدعاء

([1]) كاتب جلبي ،تحفة الكبار ، ص 17 ؛ التميمي ، المصدر السابق ، ص 118

([2]) عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، جلد1 ، ص ص 237 – 238 .

([3])عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، جلد1 ، ص ص 239 .

للسلطان على منابر مساجدهم، وضربت العملة باسمه. فأصبحت الجزائر آنذاك مركزاً حربياً للدولة العثمانية لمواجهة الخطر الأوربي[1].

ثالثا :

دخلت الجزائر- كما ذكرنا سابقاً- تحت الحكم العثماني طواعية، بعد موافقة السلطان سليم الأول على دعوة خير الدين بربروسا للدخول في طاعة، واعترف له السلطان العثماني حاكماً على الجزائر التي اصبحت اول ولاية تنضوي تحت حكم الدولة العثمانية من الناحية القانونية، ويمكن لنا تقسيم اداور الحكم العثماني للجزائر الى اربعة ادوار هي:

1- دور البكلر بكي **1519– 1578**.
2- درو الباشوات **1587– 1659**.
3- دور الاغوات **1659– 1671**.
4- دور الدايات **1671– 1830**[2].

سعت الدولة العثمانية إلى ايجاد نظام اداري جديد لحكم الجزائر التي لم يطبق فيها نظام التيمار، كما هي الحال في ولايات المشرق العربي، ويبدو أن السبب في ذلك يكمن في عدة عوامل، يأتي في مقدمتها بعد الجزائر عن العاصمة استانبول والظروف المحيطة بها، ناهيك ان قسماً من اهاليها هم عشائر متنقلة، وكونها في حال حرب مع الاسبان والبرتغاليين[3].

---

(1) المصدر نفسه . احمد حامد و مصطفى محسن ، ص 101 .

(2) عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، جلد1 ، ص 240 ، بيات ، الدولة العثمانية ، ص 546 .

(3) بيات ، الدولة العثمانية ، ص 552 .

لذلك ترك العثمانيون حكم المدن الجزائرية بايدي الامراء المحليين[1]، كما وقسمت الجزائر ادارياً الى اربعة سناجق اساسية هي: سنجق الشرق، والغرب، والجنوب، والمركز. فضلاً عن وجود قيادات مستقلة تتبع الادارة المركزية مباشرة، وكانت السناجق تنقسم إلى قيادات ومشايخ، ومنح امراء السناجق ادارة ذاتية في مناطقهم. وبموجب التقسيمات الإدارية فقد قسمت السناجق إلى الوية هي:

- لواء قلعة المهدية.
- لواء تنس.
- لواء الشرق.
- لواء بلد العناب (عنابة).
- لواء قلعة وسرية.
- لواء الجزائر[2].

خاتمة:

غالباً ما تتشكل الصورة التاريخية في ذهنية الشعوب من عوامل عدة يأتي في مقدمتها العامل المدرسي/ التعليمي، فالمناهج المدرسية/ التعليمية كثيراً ما كانت تعتمد على الرؤية والمنهج المختزن في عقلية الشعوب التي توضع فيها تلك المناهج، وبالتالي فإن الاتجاه السائد في ذهنية أي مجتمع هو الذي يدفع بالمؤرخين لوضع رؤيتهم التاريخية (سلباً كانت أم إيجاباً). بشكل لا ينفصل عن الموروث المعرفي/ التاريخي لذلك المجتمع.

وهذا ما نلاحظه في نصوص مناهج التاريخ في المدارس العثمانية ، حيث يجد بصورة جلية أن مؤلفيها حاولوا إضفاء إسلامية وشرعية النظرة العثمانية

---

(1) المصدر نفسه ، ص، 553 . . احمد حامد و مصطفى محسن ، ص 101 .

(2) بيات ، الدولة العثمانية ، ص 553 . . عبد الرحمن شرف ، المصدر السابق ، جلد1 ، ص 240

للأقطار العربية، وهذا ما نلاحظه في النصوص التي تناول الفتح العثماني للولايات العربية لاسيما المغرب العربي وبخاصة الجزائر التي نجد ان النصوص التاريخية العثمانية أعطتها الأولوية في معالجتها لتطور السياسة العثمانية تجاهها منذ عهد السلطان سليم الأول (**1512– 1520**) وكانت النصوص المدرسية تسميها بـ «الجزائر المحروسة» . وهي تسمية كانت تطلق على الولايات الكبيرة والمهمة في الدولة العثمانية[1] الأمر الذي يوضح لنا أهميتها بالنسبة للعثمانيين ومقدار اهتمامهم بها حيث أعطوها هذه التسمية التي ارتبطت بالولايات الكبيرة كاستانبول والقاهرة وبغداد ودمشق وغيرها من المدن التي كانت تشكل أهمية خاصة بالنسبة للعثمانيين.

يتفق معظم مؤرخي تاريخ العرب في العهد العثماني، إن القرن السادس عشر كان بحق العصر الذهبي للبحرية الجزائرية التي أخذت تمد نشاطها شرقاً صوب السواحل العثمانية، وتزامن هذا الأمر مع التغير الذي طرأ على السياسة العثمانية وتوجهاتها من غرب أوربا إلى المشرق الإسلامي، منذ عهد السلطان سليم الأول الذي عمل على بناء قوة بحرية استطاعت بمرور الوقت من مد النفوذ العثماني إلى المغرب العربي، ولاسيما الجزائر التي أصبحت أول ولاية يضمها العثمانيون إليهم.

([1]) ش . سامي ، قاموس تركي (استانبول –1317) ص 1300 .

البيلك نظام حكم في الجزائر العثمانية

أ.د.كمال فيلالي، جامعة قسنطينة 2

لم يهتم علماء السياسة ولا رجال التاريخ بدراسة البايلك على الرغم من أهميته كنظام سياسي واقتصادي فرض نفسه على التاريخ الطويل المدى. و قد اختلف الباحثون من رحالة ومستكشفين فرنسيين، أمثال : لويس رين Louis RINN [1] وكاريط Carette وفيرو Louis Féraud و مرسيه Mercier... وغيرهم، في تعريفه، باعتبارهم السباقون في النبش في تاريخ الجزائر، لفهم البلاد والعباد وإنجاح مهمتهم الاستعمارية بعد احتلالهم الجزائر المحمية، (أو المحروسة : كما كانت تسمى قبل **3018** في المصادر الإسلامية).

ومن خلال دراستهم لهذه المرحلة، التي أنعتوها بالهيمنة التركية: (La domination turque) لأسباب منها أكثر أيدولوجية، تتعلق أساسا بتبرير احتلالهم الذي اعتبروه «بالمهمة التمدنية» في بلاد البربرسك (Barbaresque) [2] ، عَرَّفَ بعضهم البيلك بالدولة، مثل:بول فيلات **(7918)** Paul Vialatte [3]. والتركي إسماعيل حامد Hamet

---

[1] الذين أطلقوا على أنفسهم، ابتداء من 1844، بالمستكشفين العلميين (scientific Explorer) و على رأسهم اوجان كاريط (Carette Eugene de)الذي جمع كل هذه الأعمال في مجلدات يمكن الاطلاع عليها في دوريات الأرشيف الولائي بقسنطينة مثلا..

[2] الشعوب المتبربرة التي تعيش على السطو و لصوصية البحر. هكذا كان يسمى سكان الضفة الجنوبية للبحر المتوسط في الادبيات الفرنسية.

[3] Vialatte, Paul (1879). Étude sur les réformes à apporter au mode d'assieوtte des impôts arabes. Développement des idées émises pages 40 et 41 de la brochure publiée en 1879, Bibliothèque Nationale de France, Éditeur : Imp. de Jacqueline, 1882. 8-LK8-1259

أما دي قرمون [1] فقد اعتبره كحكومة، Ismaël (18. . - 1932) H. d. Grammont فقد اعتبره نظاما أوليجارشي وأيده في هذا الاتجاه ، أخيرا، شارل رولير اجيرانCharles Robert Agéron ، خارج هذه الكتابات التي تدخل في نطاق الرحلات الاستكشافية والأنطولوجية لم يدرس البايلكي بطريقة منهجية وافية، ترتقي إلى مستواه النظامي والمؤسساتي السياسي-العسكري، خاصة وأنه شمل تاريخًا طويلاً للمدى، تعدى الفترة العثمانية: مزج خلال مساره هذا بين نمط الحكم في بلاد الأناضول والروملي ونظام الإمارة في المغرب الأوسط (الجزائر)، وبنى عليه الترك حكماً دام أكثر من ثلاثمائة سنة بالجزائر، ليستمر في السياسة الاستعمارية حتى عهد نابليون الثالث **1863**م.

وقد تضلع في شرح مؤسساته وإظهار أهميته، ثلة من السياسيين الفرنسيين الذين زاروا الجزائر في القرن الثامن عشر، مثل: دي طاسي Laugier de Tassy وفنتور دي بردي Venture de Paradis والبريطاني وليام شيلر William Sheller .

وإذا بحثنا في ايتمولوجية البايلك، نجد أن كلمة باي في اللغة التركية (Beylik جمع Beylikler) قديمة جدًا، شاعت بين الأتراك قبل إسلامهم. وكانت تطلق على ولي الأمر أي (الحاكم Governor).

[1] Ismaël Hamet, Les musulmans français du Nord de l'Afrique , avant-propos de A. Le Châtelier,Éditeur , A. Colin (Paris), 1906.

واستعملها المغول في هذا المعنى [1]. فالباي (Bey =البك Beg) هو حاكم الإقليم أو الأمير. وحاكم الأمراء أو الأقاليم، أي الوليات، يسمى بكلرباي أي أمير الأمراء. أو ما يساويه في السلطة مع اختلاف مقومات سلطته بالأمير. فالبيليك، كنظام إداري يدل على الإمارة، ظهر ابتداء من القرن الحادي عشر، في بلاد الأناضول.

بعد بداية تراجع الدولة البيزنطية في بلاد الروم، بآسيا الصغرى، حيث قُسِمتْ هذه الإمارات إلى بايلكات beyliks (إمارات) من القرن الرابع عشر (**1308**) حتى مطلع القرن السادس عشر، [2] وساد هذا النظام كافة الإمارات العثمانية بإفريقيا.

كانت المنطقة الواقعة بين أنقرة وأكساراي من أرض الروم، حتى عام **1336**م، تحت إدارة المحافظين الدينين. بعد ضعف السلطة المركزية، على اثر الصراعات الداخلية، أصبحت البيلكات beyliks شبه إمارات مستقلة في كل بلاد الأناضول مثل سكيشهر وبورسا. وقد ظهر نظام البيلك في بلاد المغرب، بعد تأسيس خير الدين بربروس أوجاق ucak الجزائر، باعتماده على الانكشارية (yeni çer : j ani ssar y) وطائفة الرياس (capi t ai ns Tayf at Cor por at i on of Cor sar s Rei ' s)، أصبح البايلك نظام حكم عماده أوليغارشية (ol i gar chi e)عسكرية تكونت في البداية من خيرة غزاة البحر

[1]- سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات الموسوعية'، الرياض، 2000، ص ص، 64/63

[2]- محمد فريد بيك، تاريخ الدولة العلية، طبعة دمشق، 1626، ص 28.

المؤسسين للعهد العثماني في شمال إفريقيا (خير الدين بربروس، العلج علي، درغوت رايس: مؤسسي التوالي إيالة تونس و طرابلس) ومن طائفة الرياس. (Tayf at Rei ' s).

وقد طابق نظام البيلك، كنظام مستمد من الحضارة العثمانية الإسلامية، نظام الإمارة (البربري الإسلامي الذي ساد بلاد المغرب من القرن**9** الى**15**)، وباستبدال الأمير بالباي، وجد غايته و فرض نفسه على المدى الطويل ليتعدى الفترة العثمانية. إذ لم ينته البيلك كنظام بانتهاء العهد العثماني في الجزائر (سنة **3018**)، بل استمر من خلال مؤسساته في سياسة فرنسا الاستعمارية، خاصة في المرحلة الأولى التي أسمتها بمرحلة التهدئة La paci f i cat i on. ولم تتمكن فرنسا الاستعمارية ، في عهد بيجو و فالي استبدال، هذا النظام و الاستغناء على مؤسساته خاصة بين **183018 -63**. وقد أراد إسماعيل عربان استبداله بنظام الامارة العربية إلا أن مؤسساته بقيت راسخة في المجتمع. وقد نال البايلك كمؤسسة و نظام سياسي حقه من التاريخ الحديث ليبلغ بعدها حيَز الأسطورة التي ارتبطت بالمفهوم السلبي للدولة.

فالبايلك في الأساس، هو السلطة والإقليم السياسي في نفس الوقت الذي تمارس عليه سلطة الباي. وهو وحدة حكم جهوي تابعة لدار السلطان [1]. إذن سلطة الباي هي سلطة إقليمية للإيالة، تكون فيها دار الإمارة التي يقطن بها الباي، المركز الجهوي. بينما يقطن البكلرباي دار السلطان، وهي مركز الحكم بالنسبة لإمارات الايالة .

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1998، ص108

لم تكن وظيفة الباي وراثية مثل وظيفة الأمير، في النظام الإسلامي ، الذي عرفته بلاد المغرب طيلة السبعة قرون التي سبقت العهد العثماني، خاصة في عهد الدويلات البربرية الثلاثة : الزيانية (في الجزائر) (**6912-5715**) والحفصية (في تونس) والمرينية (بالمغرب الأقصى)، التي نتجت عن انحلال الدولة الموحدية (**6912-3011**)، بل كان يمنح هذا المنصب للانكشارية والغزاة من ذوي البطولات في البحر(أمثال خير الدين، العلج علي، درغوث رايس، صالح رايس، حسان باي، سنان رايس، الرايس حميدو و غيرهم...). و لم يُورث الحكم إلا مرتين طيلة العهد العثماني : حسن باي الذي خلف أبوه خير الدين بربروس كبيلرباي على دار السلطان، وهو أول تركي من أم جزائرية (كرغلي) يعتلي هذا المنصب، ومحمد باي ابن صالح رايس باي.

مهما يكن من أمر، فإن نظام البيلك في الجزائر لم يقم على مبدأ السلالة أو الأسرة الحاكمة، مثلما كان الأمر بالنسبة لأسرة البايات الحسينيين في تونس(التي أسست سنة **0517**) [1]، وإنما يقوم على مبدأ الأسرة بالمفهوم الاوليجرشي الذي يكرس المركزية بالاعتماد على المليشيات التي يرسلها دوريا السلطان من بلاد الأناضول، وذلك فصل الدولة عن المجتمع الأصلي، وذلك من خلال منع إشراك الأهالي بالسلطة، لحصر الحكم الرسمي، السياسي والعسكري، في عنصر الأتراك والعلوج من آغاوات ورياس. وكان هذا من العوامل الفاعلة في تشكيل أيدولوجية البايلك كنظام. وإن كان منصب الباي نظرياً، مخصصا للأتراك والعلوج، الذين اعتنقوا الإسلام والذين يسميهم بيير بويي

[1] Lucette Valensi : Le Maghreb avant la prise d'Alger (1790–1830), Flammarion, 1969, p.57

Pierre Boyer ،«الأتراك بالمهنة» [1]، فإنّ الكراغلة لم يتمكنوا من اعتلاء هذا المنصب الا مرتين فقط ، في تاريخ البايلك، في الجزائر كما أسلفنا. و كان هذا الإقصاء احد أسباب ثورة الكراغلة، في عهد خيذر باشا سنة **1575**، للمطالبة بحقوقهم السياسية وبعض الامتيازات باعتبارها طبقة مبجلة باعتبارهم طبقة مبجلة، وإدخالهم في دواليب السلطة وهذا ما لم يحدث نهائيا إلا في بعض الحالات الخاصة مثلما يؤكده دي فولكسDe Voulx في مقاله حول ثورة خيدر باشا بالمجلة الإفريقية (**6218**).

وكان خير الدين، خذر(بالتركيةHierreddin)، المعروف في الأدبيات الأعجمية و خاصة منها الاسبانية بربروسة Barbarosa أول باي ومؤسس لايالة الجزائر هو خير الدين أو. لمَا قُتل أخاه بابا عروج، قرب واد المالح Rio de Salado في أكتوبر **1815**، أثناء غزواته بضواحي تلمسان (غرب الجزائر)، أرسل بعثة شكلت من فقهاء خيرة فقهاء المالكية بالمسجد الأعظم إلى السلطان سليم الأول تطلب من جلالته تزكية خير الدين لولاية أمرهم والدفاع على دار الجهاد. و كان أول بكلرباي يعين على راس الجزائر المحمية(The well-guarded)، بعد أن قدم له دعم فعلي (Actual power) يثمثل في : **0020** من الأنكشارية و**0040** من المتطوعين الأتراك الذين هبوا للجهاد، وهدايا رمز للسيادة (Support symbolic) To consolidate the principle of sovereignty) وهو الطغرة والسنجاق الأحمر المهلل والفرمان.

[1] Pierre Boyer, La vie quotidienne à Alger, p.57

وقد طُرح نظام البيلك في الجزائر في شكل ثلاث حكومات تناوب عليها رياس البحر وآغاوات الانكشارية : مرحلة البيلربيات beyl er beys أو البكلربايات، كما يسمون في الشرق، (**1815– 8715**) وحكومة الباشوات (**8715 –5916**) ومرحلة الاغاوات (**5916 –7116**) وحكومة الدايات (**7116– 3018**).

وكانت هذه الحكومات نتاج الصراع بين مختلف النخب العسكرية التي تجتمع بأوجاق الجزائر هكذا إذن تمكن نظام البيلك يرتقي من مستوى الحكومة إلى الدولة بل نظام اقتصادي كما سنرى.

بايليكات على درب الغزوات (ghazaouat the raod the on Beyliks):

لم يؤسس البيلك في نطاقه الجيوسترتيجي برقعته المعروفة في نطاق سيادة الدولة وبحدوده التاريخية، بين نهر ملوية غربا ومدينتي القالة شرقا، مرة واحدة، بل كان البيلك في المرحلة الأولى من تأسيسه، ولمدة طالت الأربعين سنة، ينحصر على مدينة الجزائر وفحوصها فقط، أو ما يسمى بإقليم دار السلطان أو أوجاك جزائر الغرب، كما لم يكن يتعدى إقليمه السياسي المدية وشرشال غربا، التي كانت توفر بمينائها الحماية لدار الجهاد و تعيق ملاحة سفن الأسبان، لقربها [1]من جزر الباليار الاسباني.

[1]– الذي حصنه خر الدين بعد أن أضاف له ثلم، جعل منه ميناءا مهيئا لاستقبال أعداد كبيرة من الأسطول على غرار كل الموانئ الإستراتيجية التي لعبت دور كقواعد عسكرية جيجل و الجزائر .

فدار السلطان التي كانت تحت الحكم المباشر للباشا، [1] تشمل في الواقع على جزء كبير من الساحل يمتد من دلس إلى شرشال و كل الفحوص أي الجنائن التي تحيط بالجزائر في شكل هلال خصيب من البليدة [2] إلى باب الزوار. وينوب الباشا في الفحوص أو الجنائن التي هي عمومًا ملك للأعيان والبايات وضباط الانكشارية من دوي النفوذ، أغا العرب.

وكانت فحوص الجزائر مقسمة إلى سبعة مناطق ريفية تحيط بدار السلطان في شكل هلال خصيب، أهمها سهل المتيجة التي كان يسميه بعض الأولياء المناوئين للحكم العثماني «البقرة الحلوب للبايلك» [3] ، وستة فحوص تحيط بالقصبة، وهي : فحص بوزرعة ، بني مسوس عين الزبوجة ، القبة والحامة التي أسست به المكتبة الوطنية الحديثة الآن. وخارج أراضي دار السلطان نجد القايديات. دلس كانت تابعة لقايد برج سبو الذي أسس من قبائل الدوائر والزمول الهلالية لمراقبة الموصلات بين

[1] وعلى ذكر كلمة باشا، يقول قس فرموسطة هيدو Haëdo de Di ego أن كلمة باشا كانت تطلق على كل الموظفين السامين و كبار ضباط الانكشارية [1]،- هيدو Haëdo de Diego أن كلمة باشا كانت تطلق على كل الموظفين السامين و كبار ضباط الانكشارية [1]،-

[2] -أحد المدن التي أسسها سيدي أحمد الكبير و هو صوفي من الأندلس ساعد خير الدين في ترحيل الأندلسيين. أنظر كتابنا

kamel Filali, l'Algérie mystique, Publisud, Paris 2002

[3] Cf. Quelques modalités d'opposition entre saints marabouts et dirigeants turcs, Kamel Filali , in Mysticism contested , Brill, 1999

بلاد القبائل ودار السلطان [1]. وكانت الدويرة (كما تدل عليه التسمية) شرقاً وحجوط غرباً أهم دوائر الزمول التي تحيط بدار السلطان في مناطق العزل التي تفصل أراضي المخزن عن ارضي الرعية.

قام حسن باي ابن خير الدين سنة **4615** في محاولة لتأمين حدود الغرب ضد الهجومات الاسبانية المتكررة خاصة من وهران والمرسى الكبير، حيث توجد أكبر حامية لها منذ **0415** بحملة على تلمسان لتمشيط هذه الضاحية وإخلائها من بقايا الأسرة الزيانية وقبائل بنو عامر الموالين للاسبان. [2] وفعلاً، تمكن من مطاردة الأمير أبو عبد الله، والقضاء على مولاي حامد، وهما أبناء أبو حمو الثاني، أمير الزيانيين المخلوع.

بعد هذا، و قبل حملته على فاس، قام صالح رايس، بتنصيب حسن قورصو خليفة له على تلمسان، وجعل من مازونة مقر بايلك الغرب، وحصَن هذا البايلك الجديد بحامية تقدر بـألف وخمس مئة يولداش من فرق الزبنطوط أو المخصية، كما يسمون في الشرق، كانت تحت القائد سافر. في نفس السنة اغتنم صالح رايس فرصة بداية الحملة العثمانية الفرنسية على سواحل كورسيكا بزعامة درغوث رايس، الذي كان تحت أوامره الأميرال الفرنسي بولاند دي لاغارد (Poul i n de l a

---

[1] P. Boyer, L'évolution de L'Algérie médiane, Lib. D'Amérique et d'Orient, A. Maisonneuve, Paris 1960

[2] حول تاريخ الزيانيين في تلمسان انظر: المقّري، أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: د. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1988، المجلد السابع، ص 135.

Gar de)، وفقا للاتفاقية التي تمت بين هنري الثاني ملك فرنسا(-**5915-4715**)، وسليمان القانوني، تنص على احتلال مدينة فاس. الملاحظ هنا هو أن هذه الاتفاقية جاءت لتدعم الاتفاقية المبدئية التي أبرمت بين الملك فرنسوا الأول (**1515-4715**) والسلطان سليمان القانوني (**2015-6615**) [1].

وقد استغل درغوث هذه التغطية شرق البحر الأبيض المتوسط ليقوم بحملة على مدينة فاس، لتأديب الأمير أبو الحسن الوطاسي، حليف البرتغال. وكان هذا الحدث سببا في نقل بايلك الغرب إلى معسكر ولو أن غزو فاس لم يدم طويلا. وفي **28** سبتمبر **5515**، بعد القضاء على إمارة ابن القاضي في بلاد القبائل، قام صالح رايس بحملة مشابهة على الحامية الإسبانية التي كانت تحتل بجاية منذ **1015**، فقتل ألف واسر خمس مئة من جندها وطرد ضباطها إلى اسبانيا بعد تجريدهم من السلاح حيث تمَ إعدامهم. وكان الهدف من الحملة على مدينة بجاية يدخل في نطاق التفكير في تأسيس بايلك الشرق بقسنطينة ونقل دار الجهاد إلى صخر بجاية الحصين. كما كان تأسيس بيلك الغرب وانتقاله من مازونا إلى معسكر تماشيًا مع الغزوات وترسيمه بوهران بعد استرجاعها نهائيًا من قبضة الأسبان، سنة **9217**. وكان تأسيس بيلك قسنطينة على حد قول بير بويي Pi er r e Boyer كمحطة عبور إلى تونس و كقاعدة إمداد في نطاق تداعيات الحروب البحرية في شرق البحر المتوسط. وكان لبيلك

[1] Charles de Rotalier, Histoire d'Alger et de la piraterie des Turcs dans la Méditerranée à dater du seizième siècle (1841), publié par Paris paulin, Source, Université of Ottawa, collection robarts

قسنطينة دوراً رئسيا في إسقاط نظام أبي الحسن و فتح تونس ثم طرابلس من طرف العلج علي ودرغوث.

هكذا إذن كان البيلك في تطوره الجيوستراتيجي يتماشى مع متطلبات الداخلية والانتشار والخارجية المدعومة بالجهاد البحري، أي القرصنة، التي وفرت له الشرعية و الحماية اللازمة. وليس من الصدفة أن تصبح الجزائر تسمى « بالجزائر المحمية».

إخفاق ثورات الانفصال عن الباب العالي

منذ تأسيس دار الجهاد، من قبل الإخوة بربروس إلى غاية استرجاع بجاية سنة **5515**، كان البيلربايات يختارون من حاشية خير الدين ومن النخب العسكرية الوفية لطائفة الرياس. وبعد وفاة صالح رايس، عن عمر يناهز السبعين سنة، قام الخليفة حسن قورصو بتنصيب نفسه بالجنينة، مقر دار السلطان أنداك، [1] بايلرباتيا، بعد محاصرة تلمسان لمدة ثلاثة شهور طوال (**5615**)، تمكن خلالها من احتلال برج القديسين La tour des saints [2].

وكان سبب تمرده، هو لمّا أمره السلطان سليمان القانوني برفع الحصار على الحاميات الاسبانية في تلمسان بضواحي الغرب، وإرسال جنود هذه الحملة إلى الجزائر ليلتحقوا بالمراكب التي تم تحضيرها للإبحار بغرض المشاركة في الحرب ضد القائد الاسباني أندريه دوريا، الذي بدأت تحرشاته على بلاد الأناضول و تهديداته على مضيق البوسفور.

---

[1]– غير مقر دار السلطان في عهد علي خوجا، سنة 1711 ،الى القصبة و ذلك بعد زيادة الهجمات الأوروبية المسيحية على مدينة الجزائر.

[2]- Walsin Esterhazy, Histoire de la domination Turque à Alger.

وبعد هذا الانقلاب، الذي جلب سخط الباب العالي، أرسل سليمان القانوني، تيكرلي، كبيلرباي جديد (في يونيو 5715)، وطلب من طائفة الرياس مساعدته على إخراج حسن قورصو، من قصر الجنينة. في هذه الأثناء قام حسن قورصو بالاجتماع بآغاوات الانكشارية وحملهم مهمة الدفاع عن المدينة. كما قام بالاتصال بكل الخلفاء وقادة الحاميات في كل الموانئ بما في ذلك ميناء دلس وأزفون الذي أصبح تحت حكم الأتراك، بعد مقتل عمار ابن القاضي، أمير كوكو، وموانئ كل من بجاية، جيجل ، سطورة (سكيكدة)، بونة (عنابة)، والقالة. وأمرهم بمنع نزول الباي تيكرلي، المعين من قبل السلطان [1]. لكن الباشا الوافد من سركاجي حل برأس ماتيفو Cap Mat i f ou، حيث استقبله بعض الرياس، وفي الليل اتصلوا بزملائهم بالأدميرالية في الجزائر ليهيئوا لهم الطريق للهجوم على دار السلطان. وفعلاً انتهت المبادرة باقتحام الرياس ليلاً قصر الجنينة، واعتقال حسن قورصو الذي تم شنقه في باب عزون وتنصيب البيلرباي الجديد. كما تم قتل كل من القائد علي صوردو، والقائد مصطفى وكل قادة موانئ عنابة وبونة وبجاية، الذين رفضوا استقبال ومؤازرة الباي الجديد المعين من الباب العالي.

لم يبق من أصدقاء حسن قورصو إلا القائد يوسف الذي كانت تربطه به علاقة ود وصداقة منذ زمن طويل، وقد قرر هذا الأخير الثأر له. فبقي يتربص الفرصة السانحة هو وبعض رفقائه الأوفياء من الذين كانوا معه في تلمسان. وفعلا حل الوباء بالجزائر وأصبحت الظروف ملائمة في صيف 1557، وقرر تيكرلي باشا الهروب إلى أماكن بعيدة، فاختار اللجوء إلى ضواحي تلمسان قرب حامية يوسف قرصو، وكان ذلك في

[1]- H.D.Grammont, Alger sous la domination Turque, p.84.

موسم غزوات البحر، حيث كان الرياس منشغلين بالجري وراء السفن المسيحية. وذات ليلة حسب الخطة المتفق عليها هجم عليه القائد يوسف بفرقة من فرق الزبنطوط التي يشرف عليها (وهم من الانكشارية العزب)، فاستفاق تيكرلي، وكان له الوقت أن يفر ليلاً مع بقايا حاميته إلى الجزائر، لكنه وجد أبواب القصر موصدة، فلجاء إلى زاوية سيدي يعقوب بفحص الخروبة لينزل بها « ضيف ربي»، كما كان يعتقد. لكن القائد يوسف لحق به وطعنه بسيفه دون أن يعير أي اهتمام للهلة القدسية التي كانت تتمتع بها الزاوية. وتقو ل الرواية الشعبية أن عناية سيدي يعقوب أدركته و هو سبب موته بالطاعون، أياما فقط بعد اعتلائه كرسي العرش بدار الجهاد(أكتوبر 5715). بعد مقتل تكرلي، ولي القائد يحي خليفة له على دار الجهاد، و هو كذلك من تلاميذ صالح رايس.

إن هذه الأحداث كان لها أثرا كبيرا في العلاقة بين الانكشارية والرياس، إذ زادت العداوة بين هؤلاء وأولئك، لكن القائد يحي رفض أن يبقى بيلربايا في هذه الظروف التي كان يشوبها روح العداء، التردد والفوضى. فاتصل بالسلطان وأخبره عن هشاشة الحكم في الجزائر. فقام السلطان بإرسال **حسن** باشا، ابن خير الدين، على جناح السرعة من اسطنبول ليعتلي سدة الحكم ثانية في الجزائر(5715– جوان 6115) و يقطع دابر الانفصالين.

جاءت ثورة الانكشارية سنة 5916، لأن ضباط اليولداش، الاغاوات، أصبحوا يطمحون إلى العودة إلى العهد القديم أي حكومة الأوجاق التي هي عبارة عن أسرة عسكرية، أو أوليجارشية بالمفهوم السياسي .

لم يكن يهتم النظام السابق في عهد البيلربايات إلا بدواليب الحكم من إدارة ومؤسسات التي كانت في قبضة البيلرباي، ويجتمع هذا الأخير بكبار الموظفين الذين يطلق عليهم الخراستة ، وهو شبه مجلس وزاري،

مرتين كل أسبوع. كما لم يتمكن الانكشارية من قلب النظام وتعديل كفة الحكم لصالحهم إلا بعد عهد العلج علي(مارس **6815** حتى **7715**) [1] بالرغم من بعض المحاولات التي كانت تتكرر بين حين وآخر. وكان الغزاة الفاعلين من الرياس على قدر فائق من اليقظة والكفاءة للحفاظ على نظام البيلربايات الذي أبقى الحكومة، أكثر من نصف قرن، بين أيدي العناصر البحرية التي تجتمع في مؤسسة طائفة الرياس. في البداية لم تكن حكومة البيلربيات تثق في ضباط الانكشارية وذلك لطابعها الفوضوي، حتى سلاطين الباب العالي كانوا يخشونها.

وعلى هذا الأساس كانوا يرسلون الجنود الانكشارية إلى الإيالة بأعداد قليلة حتى يمنعهم من الثورة والانفصال عن الباب العالي وتكوين إمبراطورية افريقية منشقة ومستقلة، خاصة بعد أن أصبح بايلربي الجزائر يسمى بايلرباي إفريقيا في عهد العلج علي الذي حكم طرابلس وثبت بها الحكم العثماني بين **6515** و**6815**، وهو أخر تلاميذ خير الدين برباروس . إن الديوان الذي كانت تجتمع به الانكشارية كان يمنع إشراك الأهالي حتى لا يصبحوا أصحاب نفوذ في الأجواق أو في سدة الحكم بصفة عامة.

لعل تأخر الثورات الداخلية على الحكم، كان سببه تداعيات النشاط القرصني والحروب التي امتصت كل طاقات الأوجاق خاصة في النصف الأول من القرن السادس عشر، من حملة دي مونكادا الاسباني Mancada **1518** (إلى معركة ليبنط Lepant e 7أكتوبر**7115**)، التي

[1] بعد انتهاء عهدته بطرابلس التي دامت ثلاثة سنوات من(1565 الى 1568) انتقل إلى الجزائر ثم بعدها عين كبودان باشا لتتوفى المنية سنة 1587،عن عمر يناهز الثمانين سنة.

جندت كل أساطيل الدولة العثمانية [1]. وهذا للعامل العسكري السياسي كان جهده أساسا يقوم على الغزوات ويوفر الأمن والشرعية للبيلك، وفيما كانت عوائد القرصنة البحرية تمثل ركن الزاوية في اقتصاد البيلك، ضيف إلى ذلك انشغال البيلربيات بإخماد الثورات الداخلية الوطنية واستمالة القبائل بعد القضاء على إمارة كوكو ببلاد القبائل التي كانت تحكمها أسرة ابن القاضي (بعد مقتل عمار بن القاضي سماً سنة **5115**) [2] وبقايا أمراء بنو زيان في الغرب الذين كانوا يحتمون بالحامية الاسبانية بوهران، على أثر حملات المتكررة لصالح رايس (**5315**) والخليفة حسن قرصو(**5615**) والخلفة يوسف (**5715**). وهو احد الأسباب الذي قام البيلك بدعم مؤسسة المخزن كدرع حام له و يد طولى خارج مناطق العزل و صندوق مفتاحه الباي في أن واحد.

---

[1] و قد شارك في هذه الحملة خيرة رياس الجزائر امثال : محمد باشا ابن صالح رايس، العلج علي الذي أصبح يلقب بسنجاق طرابلس و بيلرباي إفريقيا- بعد استرجاعه تونس أيام فقط قبل معركة ليبنط حتى لا تكون محطة دعم للبابا بي الخامس Pie V الذي جمع المسيحية في الجبهة المقدسة(La sainte Ligue) ضد الدولة العثمانية-، كارا علي، موراد رايس، مامي رايس و أخيه أرنوط، دالي رايس و حسان فنزيانو ...[1]

[2]-M .Bourdon, L'Orpheline de Lépante, 1571edt, Lefort, 1850, 108 pages
Boulifa, Ammar ou Saïd (1865-1931), Le Djurdjura à انظر
travers l'histoire : depuis l'Antiquité jusqu'à 1830 : organisation et indépendance des Zouaoua (grande Kabylie),bJ. Bringau (Alger), édt, 1925, source Bibliothèque nationale de France, 4LK8-2398

البعد الاستراتيجي للبايلك

حتى مطلع القرن السادس عشر كانت الجزائر في المراسلات العثمانية تسمى بأوجاق الغرب Ucak al Ghar b، أو جزائر الغرب - Cezayi r i Gar p [1] كانت البايليكات صورة مصغرة لدار السلطان، إذ كان الباي يخلفه في الأوطان و»القايديات« خليفة، يسمى أحيانا أغا العرب الذي كان يتولى كل الشؤون المتعلقة بالفحوص التي تمتد أحيانا حتى أراضي العزل التي تفصل أراضي البايلك عن أراضي العرش أو القبائل المستقلة و شبه المستقلة، كما سبق ذكره.

أما في المدن الكبيرة فكان يساعد الباشا مجلس مصغر من الموظفين يتكون من الحاكم والأغا وقائد الصبايحية وبعض الأمناء (Si ndi cs) أي الأعوان الذين يتولون الرقابة على الأسواق والحرف وبعض الورشات مثل الحمامات، فكان لكل حرفة أمينها، كأمين الدباغين، وأمين الجزارين، وأمين الخبازين الذي يقوم بمراقبة المخابز ويسهر على جودة ونوعية الخبز واحترام الأسعار، والمكاييل القانونية.

وأهمية الجباية و العطايا في إيديولوجية للبيلك، جعلت شارل أندريه جوليان يقول: « أن حكومة البايلك كانت عبارة عن صناعة مربحة ...». وفي هذا شيء من الحقيقة لأن البعد الاستراتيجي للبايلك يقوم أساسا على ثقال كاهل الرعية بالعوائد و الضرائب و لهدايا، على الصعيد البحري والداخلي، فالبحر له بعد جيوستراتيحي بالنسبة لسياسة البيلك الخارجية، مثل القبيلة التي هي بعده الاستراتيجي وعمقه الحقيقي بالنسبة لسلطته القاعدية.

---

[1] أنظر مرسلات خط همايون

يحكم الباشا داخل دار السلطان بمساعدة آغا الصبايحية الذي هو في رتبة خليفة الباي أو الحاكم وأربع قياد أتراك بالأصل أو المهنة أي علوج وخزناجي أي وزير المال و الإتاوات ويشتغل إلى جانب القياد شيخ البلد الذي يشرف على الأمناء (syndi cs)[1].

قام الباشا بتقسيم البايليكات، على غرار دار السلطان، إلى أوطان ودوائر وقبائل وقسم القبائل إلى قبائل سيبا Si ba، وقبائل مخزن Makhzan. وتعتبر هذه القبائل، كما اسلفنا: «صندوقا ومفتاحه الباي». فقبائل المخزن هي القبائل الموالية للسلطان والتي أسندت إليها مهام استغلال قبائل الرعية، وهي القبائل الاكثر شيوعاً والمغلوب على أمرها.

وقد استمر نظام البيلك في الجزائر في مسار تاريخي طويل للمدى وبسط نفوده على الاقاليم الشمالية في مراحل ثلاثة : beyl er beys مرحلة البكلربايات (**1815– 8715**) و حكم الباشوات (**8715 – 5916**)و مرحلة الاغاوات (**5916 –7116**) واخيراً الدايات (**7116– 3018**).

وكان الباي يخشى ثورات القبائل، ولهذا كان يعتمد على فرق المخزن التي تمثل نفوذ الباي في الأراضي المعزولة، دون المغامرة بنشر قواته في المناطق النائية والقبائل الكبيرة المترامية الأطراف الشرفين و العربية، التي كانت، أحيانا، قواتها من الخيالة تفوق قوات بعض القايديات التركية. في هذه الحالة وإذا اقتضت الضرورة ، يجند الباي حامية من الانكشارية تحت رئاسة الآغا ليعلن حملته على القبائل المتمردة والتي

[1] - Charles André Julien, Histoire de l’Afrique du nord, T. 2, A. Payot, Paris, 1969, p. 294.

تشكل خطراً على سيادة البايلك. ومن اكبر حملات البيلك خارج مناطق العزل، نذكر حملة صالح رايس سنة **5215**، على أشراف تقرت بإقليم الزاب ببسكرة جنوب قسنطينة (تبعد عن مقر بايلك الشرق هذا بحوالي **030** كم)، وحملة محمد باي الكبير، باي وهران سنة **9817**، على عين ماضي بالجنوب وهو مهد الطريقة التيجانية.

تتلخص مهام إدارة المخزن كأداة رئيسية، في نظام البلك، في الحفاظ على الأمن وجمع الضرائب. في دار السلطان يتولون هذه المهمة وكلاء بيت المال، أو الصبايحية والحاكم بالنسبة للمدن الكبرى كالمدية مثلا. يقوم هؤلاء بتحديد الضرائب والهدايا والعشور الخاص بكل القبائل والتي تسلم إلى قائد العشور. وكانت هذه الإدارة الخاصة بجمع الضرائب على اتصال بخزندار الذي يتولى قبض الضرائب العينية [1]. لكن على العموم قائد الأوطان، هو المسؤول على مداخيل الضريبة التي يجمعها من مجموعة من الأعوان والأمناء المختصين بالحِرف، والأماكن التجارية والحارات مثل قائد الدخان، قائد الإبل، قائد الرحبة أو المكاس،... إلخ.

كما يتولى ملكية البايلك، من أراضي وماشية وكيل أو خوجة الخيل بالنسبة لدار السلطان، ويكون هذا الأخير هو المسؤول على خيالة البايلك. أما في البايليكات الأخرى فتكون الماشية والخيالة تحت تصرف قائدين، قائد الإبل وقائد الجلب. وللبايلك شبكة اتصالات يكون هدفها أقرب إلى الجوسسة والمراقبة من الإعلام. وأهم هذه الاتصالات تكون بين دار السلطان والبايليكات النائية عن طريق نظام بريدي يشرف عليه

[1]- Pierre Boyer, L’évolution de l’Algérie médiane, Op. cit. p.29.

باش سيارة، وهو كذلك الذي يضمن انتقال البريد والبرقيات المكتوبة والمعلومات بين الجزائر والبايليكات [1].

كما يقوم حرس الباي، الذي يتكون من حوالي **15** مكاحلية، بتوصيل الدعوات إلى أصحابها وإجراءات توقيف الأشخاص إذا تعلق الأمر بالباي نفسه، ويعتمد الباي على قوة عسكرية تتكون أساسًا من فرق الزبنطوط في الإمارة، أما في خارج الإمارة فيعتمد على فرق المخزن، وكان عددهم في بايلك المدية حوالي **040** زبنطوط، أما بايلك قسنطينة فكان عددهم يفوق **0020**، وكذلك وهران.

أما قوة البايلك في المخزن فهي تتكون من فرق العبيد والدوائر الذين كان يقتطع لهم القائد أراضي ويعيشون في مجمعات خدمة للبايلك وتحت أوامر الباي. وتكون هذه الفرق عموماً تحت آغا من أصل تركي، يسمى بآغا العرب، ونجد أحيانا المخزن يشمل على قوة من الفرسان تصل إلى **060** فارس، مثلما كان عليه الحال مخزن العبيد ببرج السبو التابع لبايلك المدية.وفي بعض الحالات يقوم الباي باختيار بعض الفلول الحربية من قبائل الرعية لتقوية ساعد المخزن.

غالبا ما يشارك الباي في تظاهرة الدنوش بفرقته العسكرية الخاصة، مثل باي التيطري الذي كان يشارك بخمسين صبايحي وخمسة عشر مكاحلي، و**012** زبنطوط، و7 علامة أو سنجاقية، و **015** فارس. بالإضافة إلى قوة مخزنية تحتوي على **015** فارس من أولاد مختار، ومجموعة من الفرسان من قبائل الرعية بالإضافة إلى **027** زبنطوط، ترسل

---

[1] – نفس المرجع، ص 31.

كدعم من دار السلطان [1]. وعلى هذا الأساس تظهر قبائل المخزن [2] في صورة اليد الطولى لنظام البايلك وعمقه الاستراتيجي، الذي يضمن مصالحه وأمنه في الأوطان النائية.

لم تكن العدالة في معزل عن مبدأ المركزية فهي لا تخرج عن هذا النطاق المكرس لـ « إيديولوجية» البايلك. فكان الباشا أو البيلر باي هو أول قاض في جهاز السلطة، و محكمة الجنايات تحت مراقبته بمساعدة الخليفة هذا بالنسبة لدار السلطان، أما في «القايديات» فتكون المحكمة الجنائية تحت نفوذ الحاكم الذي يكون من جنسية تركية، فيما تترك القضايا الشرعية الأخرى للقاضي الحنفي (بالنسبة للأحناف من أتراك وكراغلة) والقاضي المالكي (بالنسبة للبربر والعرب)، أو المفتي الحنفي والمفتي المالكي، إذا كان الأمر شخصياً ليس له ضرر على امن البيلك .

وكان القضاة يعينهم الباي والباشا بالنسبة لدار الإمارة، كذلك شيخ الإسلام وشيخ العرب في القايدية، وكلاهما يتولى شؤون الأهالي اليومية إذا كانت لها علاقة بالدين أو ببعض الشكاوى التي ترفع إلى الباي.

يتولى الحاكم في المدينة نفس المهام التي يتولاها القائد في القبيلة أو الدائرة، والتي تتمحور أساسا حول تمتين مركزية السلطة، وذلك بتطبيق قانون البايلك أو تأمين ممتلكاته والسهر على جمع الموارد الضريبية.

---

[1] - Robin, Note historique sur la grande Kabylie, in Revue Africaine, T. XX, 1876, pp. 41-76.

[2] Walsin Esterhazy, (Général), Notice historique sur le makhzan d'Oran, Éditeur : impr. de Perrier (Oran), 1849 Bibliothèque nationale de France, 8-LK8-671

وكان باشا الجزائر يختار الحكام في المدن الإستراتيجية من حاشيته، أو من الأتراك الأوفياء لدار السلطان، فالحاكم مثلا، في البليدة أو المدية أو مليانة بالنسبة لبايلك التيطري، أو الخروب أو الميلية أو السمندو أو التلاغمة بالنسبة لبايلك الشرق، أو التنس مثلا أو مازونة أو تلمسان بالنسبة لبايلك الغرب، كانوا كلهم من الشخصيات الهامة والمقربة للباشا، وغالباً ما يكون الحاكم في هذه الأوطان الإستراتيجية على اتصال مباشر بالباشا أو واسطة بينه وبين الباي.

تقوم إذن إستراتيجية البايلك على المركزية الهرمية التي تبدأ من القبيلة، وهي عمقه الاستراتيجي كما أسلفنا، عن طريق القيادية. ولعل اعتماد البايلك على مبدأ القيادية في الأوطان ربما لتكريس مبدأ ميكيافيل: « الحكم بأقل الرجال وبأقل المال ومن خلال الأعوان الممثلين للنظام الإمارة».

مبدأ المركزية الهرمية

للحكم البيلكي وجهتان استراتيجيتان تقوم عليها شرعيته: وجهة بحرية تتمثل في نشاط القرصنة، الذي عرف بالجهاد البحري، والذي بادرت به فرق الفرسان المسيحيين، في شمال البحر المتوسط في إطار الحروب الصليبية الموجهة ضد المسلمين على اثر حروب الاسترداد، ووجهة داخلية تستمد من سيطرتها على الجزء الساحلي لشمال افريقيا من دون المغرب الأقصى. [1] فالأولى تسهر على صيانتها طائفة الرياس، التي تحمل على عاتقها أمن وسلامة دار الجهاد وجلب الغنيمة التي يقول

[1] حول تعريف القرصنة و أصولها التاريخية، انظر ابن خلدون المقدمة

عنها فرنو برودال Fer nand Br audel [1] :« أنها كانت تجلب التجار المسيحيين إلى سوق البادستان، بالجزائر بدل إبعادهم»، أما في الداخل فتسهر على استتباب الأمن به وإخضاع القبائل إلى الضريبة، كرمز لولائها إلى دار السلطان. ولهذا كان من الطبيعي أن تعود امتيازات السلطة الرسمية والمهام العليا لهذين الفئتين الدخيلتين على المجتمع المحلي. فكان البكلرباي يختار من احد الفئتين دون غيرها.

وقد امتد حكم الرياس أكثر من نصف قرن، ولم يبدأ الانكشارية محاولة أخد السلطة إلا بعد انتهاء أصدقاء خير الدين بربروس Hızır : Hayr eddi n) **1466- 1846**)، صالح رايس محرر بجاية (**5515**) الذي خلفه ابنه محمد، وهو من أم جزائرية، ودرغوث رئيس(**8514** جوان **6515**) الذي كان يلقب بأمير البحر وهو من أصل يوناني. كان بيلرباي الجزائر، وافريقيا، بعد تأسيس ولاية طرابلس العلج علي، الذي كان بيلرباي من **6815** إلى **7115** . (en t ur c : Uluç Ali Paşa).

وحتى مرحلة الباشاوات التي تمتد من سنة **8915** إلى **6915**، بقي الباي يتلقى علامات التعيين من باشا الجزائر، وكانت هذه العلامات تشتمل على قفطان من الحرير، المرصع بالذهب والأحجار الكريمة، وخنجر من الذهب يسمى باليثغان(Yat agan) وفرمان التعيين، وللباي خاتم من ذهب نقش عليه الثغرة أو الخط الشريف. تحت نفوذه كل ما يهب ويدب على أرض الإقليم، وسلطته على البلاد والعباد

[1]La Méditerranée et monde Méditerranéen, 2eme, edt Armand Colin, Parin , 1972

مطلقة، وفيما عدا إعلان الحرب الذي لم يكن من صلاحياته، فإن كل شيء ممكن بالنسبة إليه إذا لم يكن يتنافى مع مصالح الباب العالي طبعاً.

الضريبة لتكريس مبدأ مركزية السلطة

ترمز العلاقة الضريبية التي تجمع السلطة السياسية بالقاعدة إلى الولاء [1] للبايلرباي. هذا الارتباط الفعلي الذي يعبر عن هرمية السلطة يمتد من شيخ القبيلة إلى قائد الأوطان إلى الخليفة إلى الباي إلى البيلرباي، بدار الجهاد، ومنه الى السلطان بسركاجي، باسطنبول. وكانتا محطتي الحكم في كل من الجزائر واسطنبول تربطهما علاقة تتميز بالولاء عن طريق الضريبة وهذا في نطاق ما يمكننا أن نشبهه بأسطورة ما يسمى في سياسة الخلافة الإسلامية « شعرة معاوية». فالتسلسل في الولاء إذن، خاصية أساسية في هرمية البايلك الذي يكون جدعه في القبيلة و رأسه في الباب العالي.

كان رمز ولاء باي قسنطينة للجزائر (دار السلطان) هو الضريبة السنوية التي يرسلها الباي لباشا الجزائر، وهي تؤكد سلطة البايلك في نطاق دار السلطان، فكانت الضريبة محددة نقداً، أما الضريبة العينية فقد كانت تتكون من الحيوانات والحرير والحياك والبرنوس، والتحف، إضافة إلى الهدايا الثمينة للباشا وأهم موظفي مجلسه.

كانت الضرائب تحمل كل سنة في فصل الخريف من قبل الخليفة، وكل ثلاث سنوات من قبل الباي الذي كان يحملها شخصياً إلى مدينة

[1] Filali Kamel, Le Don épine dorsale de système ottoman, le cas de l'Algérie, annales LERMM, Université Mentouri, Constantine, Volume V, année 2002, p.9

الجزائر، وكانت زيارة الباي لمدينة الجزائر تحظى بتشريفات عالية المقام وتكتسي طابعاً رسميا [1]. يقدم بموجبها الباي عرض حال عن عوائد إمارته وعن قدرته على حفظ الأمن في البايلك. [2] والاستمرار في وظيفته مرتبط بأهمية العوايد، فالدنوش في الحقيقة هو تظاهرة اقتصادية وسياسية تمنح بالمناسبة لباشا الجزائر فرصة تغيير أو تثبيت الباي [3]، وبذلك يعتبر الدنوش من أهم القنوات المادية المدعمة للسلطة المركزية للبيلك.

تقوم سلطة الباي على هرمية تتكون من الخليفة، و هو نائب الباي في الأوطان النائية يكون عموما من المقربين من الباي قائد الدار و هو المسؤل على امن البيلك و اليد الطولى له في المدن.، آغا الدايرة، الخزناجي، الباش كاتب؛ وزعت عليهم صلاحيات متعددة أغلبها تنفيذية، واقتطع كل منهم جزءاً من القبائل يشرف عليها عن طريق قادة محليين يؤمنون لهم جباية الضرائب، وللباي حقوقاً في تولية هذه المناصب، وكل موظفي المخزن عليهم واجب دفع قفطانهم وهو يمثل شراء رمزي لوظائفهم.(بهذا الخصوص انظر شيلر).

الانكشارية رأس الحربة في نظام البيلك:

يقوم البيلك على المنطق السياسي والعسكري الذي رسمه مكيافلي في كتابه الأمير(the prince) لينصح به الملك بورجيا وهو« **الأمن**

---

[1] Boyer Pierre, La vie quotidienne d'Alger à la veille de l'invasion française, Paris, Hachette, pp.102-104

[2] ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دار الغرب الإسلامي،بيروت 1999ص ص،273 .253

[3]. Kamel Filali : Op.Cit., p.9 sq

والمال بأقل الرجال »[1]، فكانت تنحصر مهمة الجيش الإنكشاري، **أولاً**، في المحافظة على خضوع البلاد لسلطة البايلك بأقل عدد ومن دون الأهالي حتى لا تتمكن الايالة من الانفصال عن الباب العالي. فكانت فيالق الجيش الانكشاري التي قدرها دي قرمون[2] بأربع وعشرين ألف في منتصف القرن الثامن عشر، والتي توفر للنظام يد العون والحماية، تنتشر في حاميات وأبراج (قلع) تتوزع على مختلف المناطق التابعة له، والتي تتمركز أساساً في القيادات المحاذية للقبائل شبه المستقلة. **ثانياً**؛ تأمين الدنوش، وتعتبر محلة الباي[3] التي تنتقل بمساعدة قبائل المخزن العمود الفقري لنظام البايلك لإجبار قبائل الرعية على دفع الضرائب.

فكان الانكشارية الشوكة القوية للبايلك والدرع الحامي له ولكل أدواته الإدارية والقانونية، والسياسية التي جعلته يرتقي إلى مصاف الإيديولوجية بل الأسطورة، كما أسلفنا.

وقد برزت هذه القوة في أوجاق Ucak الجزائر كقوة معتبرة، بالنسبة لتلك الفترة، و هو يحتوي في نهاية عهد البايلربيات على أكثر: من **00012** جندي يقيمون في **12** ثكنة موزعة بين القصبة والجنينة

[1]-« Quand les provinces ou les cités conquises avaient coutume de vivre en liberté, sous leurs propres lois, il y avait trois façons de s'y maintenir : la première est de les détruire ; la seconde d'aller y demeurer en personne ; la troisième, de les laisser vivre selon leurs lois, en prélevant des tributs, après y avoir établi un gouvernement peu nombreux qui conservera leur amitié » ةMachiavel, « Le Prince », 1972, p.24.

[2] H/D/de Grammont : la domination turque en Algérie.

[3]-W. Esterhazy, Note sur le makhzen d'Oran, op.cit.p.65.

والأميرالية [1] بالإضافة لثكنتين في بايلك الغرب بمازونا وحميات بنضرومة ومعسكر قبل أن تصبح مقر بايلك الغرب. وثلاثة ثكنات ببايلك قسنطينة تحوي على كل منها على حوالي **0030** يولداش وحميات بمدينة ميلة كدعم لبيلك قسنطينة بالإضافة الى قبائل الزمول (وهي قبائل تتشكل أساسا من أعراب بنو هلال في خدمة القائد أو الخليفة و المخزن في الأوطان التابعة للبيلك الذي يعتبر صندوق الباي) [2] التي تنتشر في شكل هلال بين الميلية وميلة وتلاغمة وعين اعبيد والخروب وعزابة.

عودة عهد الرياس وارتقاء البايلك من نظام إلى إيديولوجية:

كان الرياس أكثر العناصر الفاعلة في تاريخ البيلك فعلى عاتقهم بني العهد العثماني في الجزائر و على رؤوسهم انهار. بعد تراجع موارد القرصنة في مطلع القرن الثامن عشر، وازدياد تعنت الانكشارية الذين أصبحوا يحكمون دار الجهاد في شيء من الفوضى والثورة لأبسط

[1]- Grammont, H.-D. de (mort 5 juin 1886.), « Histoire d'Alger sous la domination turque (1515-1830) », **Publisher :** E. Leroux (Paris)**,** 1887, source Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, 8-LK8-1401, p.4.

[2] اقتداء بالبيلك الذي يعتمد على فرق الزمول في استغلال و استمالة القبائل المستقلة، اعتمد الأمير عبد القادر في تأسيس دولته (1833–1847) على قبائل الزمول العربية، التي جاءت و استقرت بالجزائر أثناء الحملة الهلالية الشهيرة التي انطلقت من صحراء مصر سنة 1055 وعمت كل أرجاء أوطان الجزائر المنخفضة من الشرق إلى الغرب في مطلع القرن الخامس عشر.

الأسباب، وهي خاصية ميزت طابع الانكشارية منذ تأسيس أوجاق الغرب، زاد الصراع بين هذه الفئة العسكرية وطائفة الرياس.

وبدأ الرياس يهتمون أكثر بشؤون السياسة، في هذه الفترة التي أصبحت تعيش فيها الإيالة أزمة حادة متعددة الأبعاد، خاصة على الصعيد الاقتصادي والسياسي، و زاد من ائتلاف الرياس وتماسك صفوفهم طائفتهم بعد ان اصبحوا اكثر من أي وقت مضى واعون بهويتهم وانتمائهم الطائفي ومصيرهم المشترك. فبعد اعتلاء الآغاوات سدة الحكم دامت عشرية كاملة (**5916–7116**)، تمكنوا من قلب السلطة لصالحهم و العودة عن طريق عبدي شاوش (**1017–1817**)، الذي حسب فونتور دي بارادي Vent ur e de Par adi s [1]، أسكت طموح الانكشارية برفع رواتبهم.

ومن الأسباب كذلك التي ساعدت على عودة الرياس إلى سدة الحكم، هو المجابهة الحروب الإسبانية الجزائرية، بعد احتلال ميناء وهران ثانية (**3217**)، وقد وفرت هذه الظروف شرعية جديدة في اوساط البيلك و القبائل، تتمثل في ريادتهم الجهاد و الدفاع عن الوطن و العباد ضد المستنصر، و هو أحد أوجه الشرائع التي قام عليها نظام البايلك. كما كانت لهذه الظروف أثر على أفراد طائفة الرياس لدرجة أن ظاهرة المصاهرة بين أفرادها زادت منذ ارتقاء الآغاوات إلى سدة الحكم. فهذا محمد باي (**7116–8216**) يزوج ابنته خليفته بابا حسن وكاهية الداي أي رئيس القوات الحربية، وشركس كان صهرا للداي قارا عبدي (**2317**–

[1]- Alger au 18eme siècle, 2eme édition, Bouchéne, Tunis, 1992.

3117). وقد خلف هذا الأخير ابن أخته كتشك إبراهيم (**4517**–**4817**) [1].

تطور البايلك في فترة الدايات (**1117**–**3018**) من نظام وثقافة حكم إلى إيديولوجية تقوم على المصالح والانتماءات والمصير المشترك، في هذه المرحلة التي أصبحت تشهد فيه إيالة الجزائر تراجعاً أكثر من أي وقت مضى، تحت سماء «الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس».

***

ونخلص أن البيلك لم ينته كنظام باحتلال مدينة الجزائر، في **05** جويلية **3018**، بل فرض نفسه بفضل مؤسساته ليرتقي إلى مصاف الإيديولوجية ثم الأسطورة فيما ، وذلك من خلال ثقافته التي فرضت نفسها على النظام الاستعماري الفرنسي أكثر من ستون سنة بعد احتلال الجزائر من قبل فرنسا إلى عهد نابليون الثالث (**6318**) الذي أراد الخروج من دواليب النظام البيلكي باستحداثه (نظام الإمارة العربية Le Royaume Arabe).

[1]– حول ظاهرة المصاهرة بين ضباط الطائفة والدايات، انظر:

Tal Shuval, Remettre l’Algérie à l’heure ottomane, RMMM, n° 95-98, Avril, 2002. pp. 48/52.

مكانة الوقف في الحفاظ على الملكية العقارية والثروة لدى الجالية الأندلسية بمدينة الجزائر خلال العهد العثماني

أ.د. حنيفي هلايلي
جامعة سيدي بلعباس- الجزائر

تكمن أهمية الأوقاف في الجزائر في تأثيرها المباشر على مختلف أوجه الحياة، وقد أمكن مردودها من الإنفاق على القائمين بشؤون العبادة والتعليم من أئمة ومدرسين وطلبة، كما أصبح من الميسور سد حاجة الفقراء والمعوزين من عوائدها، هذا مع العلم بأن الأنظمة الخاصة بالأوقاف والأحكام المتعلقة بها ساعدت كثيرا على الحد من مظالم الحكام وتعسفهم وعملت في نفس الوقت على تماسك الأسرة الجزائرية بحفظ ثرواتها من أموال وعقارات وإيجاد طرق ملائمة لاستغلال مصادر رزقها عملا بأحكام الشريعة الإسلامية بالوقف الأهلي (الذري أو العائلي)[1].

أولا: تعريف الوقف:

هناك تباين في النظرة إلى الوقف بين كل من الحنفية والمالكية، فالمذهب المالكي الذي يتمسك به غالبية الجزائريين كان يرى ضرورة

(1)- للمزيد حول هذا الموضوع يرجى العودة إلى: ناصر الدين، سعيدوني، **دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية : الفترة الحديثة**، ط1، بيروت : دار الغرب الإسلامي،2001 .ص 229-254. وأيضا:

Mustapha,Ben Hamouche, » Hanafisme,Malikisme et gestion urbaine :cas d'Alger à l'époque Ottomane » ;in ,**R.H.M** ,n°93-94,Mai 1999,pp.97-111

صرف الحبس على المصلحة العامة التي حبس من أجلها مباشرة دون قيد أو تردد، بينما المذهب الحنفي الذي كانت تنتسب إليه الطائفية التركية وجماعة الكراغلة وبعض الحضر بالمدن الكبرى في الجزائر كان يسمح بجواز انتفاع الموقوف وعقبه بما حبسه من وقف.

وتلك التسهيلات التي يقدمها المذهب الحنفي دفعت غالبية الجزائريين إلى تحبيس أملاكهم حسب أحكام المذهب الحنفي حتى يتمكنوا من الانتفاع بها هم وعقبهم من بعدهم مع كونهم من أتباع المذهب المالكي، وهذا ما تؤكده أغلب الوثائق الشرعية الخاصة بالوقف التي تعود إلى العهد العثماني. ويذكر **حمدان خوجة** في كتابه المرآة «**أن الفقهاء بالجزائر قد أجمعوا على العمل بمقتضى المذهب الحنفي الذي يجيز حسب الهبات المشروطة وذلك ليكثروا من مردود الهدايا لصالح الفقراء**»[1].

أما عن كيفية الانتفاع بالحبس واستغلاله لفائدة العقب إذا كان وقفا أهليا، أو لمصلحة عامة، إذا كان الوقف خيريا، فتراعى فيه الأحكام الشرعية التي ترى في صيغة الوقف صفة اللزوم والديمومة، بحيث لا يمكن التراجع فيه أو إلغاؤه أو تحويله إلى منفعة أخرى، لذلك لا تجيز الأحكام الشرعية بيعه أو إعارته أو رهنه، وقد نفى على ذلك **أبو حنيفة** وصاحباه **أبو يوسف** و**محمد** وعامة العلماء بأن الوقف المنعقد مؤبد[2]. وهذا ما يسمح لنا أن نصف الوقف بأنه ملكية انتفاع وليس امتلاك،

---

[1] حمدان بن عثمان، خوجة، **المرآة** (ترجمة وتقديم: محمد العربي الزبيري)، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: 1982، ص 270 .

[2] E. Mercier, Le code du Habous, ou Ouakaf selon la législation musulmane, Constantine, 1899, p.10.

وعملية كراء الحبس قد تكون مؤبدة أو محددة بالسنين وتقدر نظريا بتسعين سنة[1].

وإنه لمن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن طبيعة الوقف الأهلي (الذري) الذي يؤسس بهدف الحفاظ على الممتلكات وصيانتها للحيلولة دون تفتيتها وضياعها أو مصادرتها جراء التغريم، يجعل الاستفادة من المرجع الأخير أي جهة البر والخير التي يحددها الواقفون، لا تتأتى إلا بعد انتهاء الأجل المفروض للوقف (انقراض المستفيدين)، وفق الشروط الواردة في رسوم الوقفيات لأنه يجب العمل بها واتباعها، لأن عقود التحبيس تتضمن شروطا عديدة حول مسار العقار المحبس، وحول الأطراف المستفيدة منه وحول كيفية الانتفاع وتحديد المرجع. ومن ثمة فإنه ينقضي وقت طويل بين تاريخ تأسيس الوقف الذري وتاريخ رجوعه إلى جهة البر والخير، وهذا مثال على ذلك: «**الحمد لله بعد أن استقر على الملك المعظم الأجل الزكي الأفضل السيد إبراهيم شيخ البلد... مالكا في الرسم ... جميع الدار الكاينة بحومة كوشة علي القريبة من الجامع المعلق سند الجبل... يسوغ له ما رامه على المذهب الحنفي... أشهدهما على نفسه أنه حبس ووقف لله تعالى جميع الدار المذكورة، أولا على نفسه ينتفع بغلتها مدة حياته ثم بعد وفاته على ولده الموجود الآن، وما يتزايد له من ذكر أو أنثى إن قدر الله بذلك... ثم على أعقابهم وأعقاب أعقابهم ما تناسلوا للذكر مثل حظ الأنثيين... فإن انقرضوا عن آخرهم فترجع الدار المذكورة وما استخرج منها حبسا ووقفا على فقراء الحرمين الشريفين مكة والمدينة زادهما الله شرفا ومهابة وتعظيما**»[2].

[1] ناصر الدين، سعيد وني، **دراسات تاريخية ....**، **المرجع السابق**، ص232 .

[2] عقد تحبيس دار السيد إبراهيم شيخ البلد، بحومة كوشة علي، على فقراء الحرمين أوائل شهر ربيع الأول 1131 هـ/ 22-31 جانفي 1719 م انظر : سجلات المحاكم الشرعية، علبة 37، وثيقة 2.

ومما يلاحظ على الوقف الخيري، أنه منذ إنشائه كان على المساجد والزوايا والأضرحة وغيرها، وكان محصورا للغاية. ومن ثمة كان الحكام والوجهاء يقفون لصالحها منذ الوهلة الأولى لأجل صيانتها ودوام صيرورتها لضمان تأدية وظائفها الدينية والثقافية.

ومن أمثلة ذلك أوقاف الداي **حسين ميزو مورتو** (**1666–1683**) لفائدة مسجد بناه، وأوقاف الداي **علي باشا نقسيس** (**1754–1766**) لصالح مسجد سيدي الأكحل (**1759**)، وأوقاف الداي **مصطفى باشا** (**1798–1805**) لصالح العيون، مما جعل ممارسة الوقف تكتسي أحيانا طابعا سياسيا، وتتحول إلى أداة سياسية [1].

ثانيا: الحفاظ على الثروة والعقار في أوقاف الجالية الأندلسية :

بخصوص دور الجالية الأندلسية في أوقاف مدينة الجزائر ومكانتها الاجتماعية ونشاطها الاقتصادي يمكن التعرف عليه وتحديد طبيعته والتأكد من أهميته بالرجوع إلى وثائق الوقف، كما يمكن الرجوع إلى ما تضمنته وثائق الوقف من وضع قوائم بأسماء العديد من أفراد الجماعة الأندلسية وخاصة موظفي السلك الديني كالنظار والوكلاء. كما تسمح لنا بالتعرف على النشاط الاقتصادي للأندلسيين وعلى ألقابهم الحرفية، مثل أسماء الصناع والمهن وتقدير ثرواتهم ومستوى معيشتهم الذي يستخلص من تلك التفاصيل التي تتضمنها عقود تولي العناء (الكراء) وشراء الأراضي والدور والمحلات بقصد التحبيس لفائدة أهل الأندلس والحرمين الشريفين.

---

[1] Deguilhem, R, Le Waqf dans l'espace islamique outil de pouvoir sociopolitique, IFEA, Damas ,1995.

إذا كانت التركات تعرفنا بالثروة المخلفة عن المتوفى، مما يسمح لنا دون شك بدراسة مستوى الثروات، وهو أمر في غاية الأهمية، فهي تعكس لنا مظاهر الحياة المادية التي كانت بحياة الفرد المادية من بساطة ورفاهية، وتطلعنا عن الممارسات الاقتصادية والاجتماعية للفرد كالثروة الموظفة في تأثيث البيت وتلك الموظفة في الميدان العقاري وخاصة من طرف عناصر الجالية الأندلسية[1].

وتكشف وثائق الوقف سواء في سجلات البايليك أو بيت المال ووثائق المحكمة الشرعية، عن أسماء النساء اللواتي أوقفن أملاكهن لأغراض عديدة، وهذا يدل على مدى المكانة التي كانت تحظى بها المرأة الجزائرية في الحياة الاجتماعية، وتؤكد على مدى استقلالية الشخصية المالية التي كفلتها لها الشريعة الإسلامية.

فمن خلال العودة إلى سجل رقم **11**، [2] وهو أشمل سجل نص على العقارات الموقوفة داخل مدينة الجزائر لصالح فقراء الحرمين الشريفين، حيث يغطي لنا فترة ممتدة من **1548** إلى **1840** [3]، توجد به ثماني عشرة وثمانمائة وقفية اشتملت الدور والحوانيت والمخازن والإسطبلات والعلويات الموجودة بمدينة الجزائر.

ويستنتج من خلال الأرقام الواردة في السجل أن المرأة ساهمت فيها بسبع وثمانين ومائة(**187**) أي بنسبة **22,86**%، واشتملت العقارات على

---

[1] Emerit, M, «L'état intellectuel et moral de l'Algérie en 1830», in, ***R.H.M.C***, Juillet- Septembre, 1954, p.200.

[2] سجلات البايليك.

[3] عائشة، غطاس، « إسهام المرأة في الأوقاف في مجتمع مدينة الجزائر خلال العهد العثماني»، **المجلة التاريخية المغاربية**، العددان 85-86، تونس، ماي 1997، ص 99-123.

ستة وعشرين حانوتا، واثنتين وسبعين دارا وأربعة عشر مخزنا وثماني دويرات، وثمانية عشر علويا وثمانية إسطبلات، أما باقي الأملاك التي أوقفتها النساء فهي عبارة عن حظوظهن أو منابهن في الميراث. وفي هذا السياق فإن الولية **الحرة فاطمة** بنت أحمد الغبري خلفت ثروة تقدر بـ **173.17**دينار، وهي عبارة عن دار بطابقها العلوي والسفلي وتشمل الحوانيت، الكائنة بسوق المقايسية قرب باب البحر داخل مدينة الجزائر وذلك بأوائل شهر صفر عام **1092**هـ/ **1681**م [1]. ومما جاء في نص الوثيقة: «**... وأوصت (فاطمة بنت أحمد الخبري) لفقراء الأندلس، وثلثان اثنان يكون حبسا لفقراء الحرمين الشريفين، وآخر يكون وقفا على أولاد ابنتها آمنة (بنت المرحوم الحاج مصطفى الأندلسي) وهم محمد ويوسف وآمنة وأولاد المعظم السيد أحمد بن الحاج علي الغبري وعلى من سيولد لابنتها المذكورة بقية عمرها من الذكور والإناث إن قدر الله تعالى بذلك ثم على ذريتهم وذرية ذريتهم ما تناسلوا وامتدت فروعهم في الإسلام... ويكون المرجع في ذلك بعد انقراض الجميع لفقراء الحرمين الشريفين وفقراء الأندلس، وجعلت النظر في ذلك كله لابنتها المذكورة مدة حياتها...** » [2]. وعندما توفيت **فاطمة**، لجأ أمين بيت المال إلى تقويم ثروة المالكة وتصفية تركتها، بدءا بتنفيذ وصيتها، فورثت ابنتها **آمنة** بنت المرحوم الحاج مصطفى الأندلسي نصف التركة، والعاصب شقيقها محمد ثلثا واحدا، كما أوصت بحبس الثلث من الثورة المخلفة على أن يكون ثلثين لفقراء الحرمين الشريفين وثلثا واحدا لفقراء الأندلس.

---

[1] سجلات المحاكم الشرعية علبة 34، وثيقة 2-1 ف.

[2] نفسه.

ونستشف من خلال الوثيقة أنه عندما تجمع الوصايا يعطى للفقراء الحرمين الشريفين خمسة أتساع **5/ 9** وفقراء الأندلس أربعة أتساع **4/ 9.** كما تم تصفية الدّين الذي كان على المرحومة **فاطمة** لصالح عبد الرحمن المقايسي المقدر بـ **3900** دينار خمسينية العدد [1].و في هذا الصدد تم بيع أثاثها وحليها وأدوات المنزل بثمن قدره **3200** دينار، بالإضافة إلى بيع نصف بضاعة كانت تحتوي على جلود بسفينة رجب رايس بثمن قدره **420** دينارا، وتم تجهيز المرحومة بمراسيم الكفن والدفن بـ **100** دينار، وتم تسديد دين بعلها بـ**250** دينارا، وأعتقت أمة أوصت لها بثمن قدره **400** دينار. وقد شهد تصفية التركة وتسوية الإرث كل من **محمد السعدي** و**محمد التواتي** ومحمد بن محمد وبحضور **حسين** قاضي مدينة الجزائر.

ومن القرائن التي تدل على أن الوثيقة اشتملت على جزءين، هما الصدر والحاشية، فصدر الوثيقة تعرض لوصية **فاطمة** بالتفاصيل منها تصفية التركة على مستحقيها، بينما تضمنت الحاشية تحبيس ابنتها **آمنة** على ولديها الحاج **محمد الشريف** و**أحمد بن الحاج علي** ما قيمته **4657** دينارا، كما أمرتهما بتنفيذ وصية المرحومة أمها بخصوص الوقف الحاصل لفقراء المذكورين، وأشرف الحاج **عبد القادر بن علي الغبري** على شؤون نظارة أوقاف الفقراء المذكورين.

ويبدو مما لا شك فيه أن هذا التكليف المزدوج في رعاية الأوقاف، يدل على المكانة الرفيعة التي وصل إليها علماء وشرفاء أهل الأندلس، إذ نصت الوثيقة: «**... كله مبين ومفسر في رسم بعدالة بيت المال وقف عليه شهيدا وأراد الوارثان المذكوران وناظر الفقراء المذكورين وهو**

[1] عملة جزائرية أصبحت متداولة منذ العشرينات من القرن السادس عشر.

السيد عبد القادر الغبري في حق فقراء الأندلس وفقراء الحرمين الشريفين...» [1].

وتطلعنا تركة **عائشة بنت أحمد حويجات** المتوفى، أنها خلفت حانوتين، أحدهما بالخفارين والآخر بشارع الفكاهين قرب شارع باب عزون، واختص الحانوتان بنشاط التجارة وبيع الصابون. والمعروف من نص الوثيقة [2] أن **فاطمة بنت علي الصباغ** ورثت الحانوتين عن أمها **خديجة** بنت الحاج **محمد الحجام**. وقد رصدنا من نصوص الوثيقة أن **فاطمة** قامت بتنفيذ وصية جدتها **عائشة** بإعطاء ثلث التركة لبيت المال، والباقي يوزع حسب الفريضة المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية، حيث أخذت النصف والثلث رجع لأبناء الحاج **محمد الخياط بن علي الحجام**، زوج عائشة عن طريق الوصية، وهم الحاج عمر والحاج علي وعزيزة. وكما هو معروف فإن الوصية في عرف الفقهاء، عقد يوجب حقا في ثلث مال عاقده يلزم أو نيابة بعده، وهي مشروعة بنص القرآن والسنة والإجماع.

وتشير وثيقة أخرى عن صفقة تجارية مماثلة للأولى حيث تمكن الحاج **علي بن حسن** الأندلسي صانع الشواشي من شراء الحانوتين بثمن قدره **2800** دينار، وأشهر على نفسه بأن حبسهما لفائدة فقراء الحرمين الشريفين وفقراء الأندلس مناصفة بينهما، وجعل الناظر على فقراء الحرمين الحاج **محمد بن سالم**، والناظر على فقراء الأندلس كل من الحاج **محمد يحيى الخياط** وابن محمد الأندلسي، إذ نصت الوثيقة على ما يلي: **«... اشترى مكان الناسك ابن الحاج علي صانع الشواشي ابن حسن**

---

[1] ع.س.م.ش.ع 34، وثيقة 2-1 ف.

[2] س.م.ش.ع 16 مكرر، وثيقة 1-218 ف.

الأندلسي الحانوتين الاثنين... بحدودهما وحقوقهما... ثم أشهر المسمى الحاج المذكور شهيدا به على نفسه أنه حبس على فقراء الأندلس القاطنين بمحروسة الجزائر وعلى الفقراء القاطنين بالحرمين الشريفين مكة والمدينة... «.[1] فالأخبار التي تتضمنها الوثائق في مجال الحياة الاجتماعية متنوعة من ذلك العلاقات ضمن الأسرة الواحدة.

والجدير بالإشارة هنا أن الفقهاء أهملوا الفروق البينة بين المقولات والأحكام الشرعية، وهذا ما نلمسه في تفضيل أصحاب الوقف الحبس الأهلي المعمول به في المذهب الحنفي، على الحبس الخيري الذي ينص عليه المذهب المالكي، فالرغبة في الاحتفاظ بثروات الوقف لفائدة الأشخاص المحبسين وأتباعهم من بعدهم هي التي جعلتهم يأخذون بالمذهب الحنفي، مع كون غالبية الجزائريين كانت على المذهب المالكي وعلى رأسهم الجالية الأندلسية، وهذا ما تشير إليه صراحة إحدى وثائق الوقف والمتمثلة في تحبيس **علي طوليض** الأندلسي لدار وجنينة بمليانة وبحيرة بفحص حروشة قرب مليانة لفائدة فقراء الحرمين الشريفين وذلك بتاريخ **1152هـ/ 1739**م: «**حبس المعقب على أولاده وأولادهم وبعد انقراضهم يصير وقفا على فقراء الحرمين الشريفين مكة والمدينة**»[2].

ونقرأ في أحد العقود الشرعية أن **عبد القادر بن الحاج عبد الرحمن** المعروف بابن العطار الأندلسي، قام بتحبيس أملاكه لصالح فقراء الحرمين وفقراء زاوية الأندلس[3] مناصفة بينهما، وذلك في أواخر شهر شوال عام

---

[1] المصدر نفسه.

[2] س.م.ش.ع، 34، وثيقة 163- 34 ف.

[3] إن حساسية البعد الثقافي الاجتماعي والاقتصادي بين أهل الأندلس والطبقات الاجتماعية المكونة لمجتمع الجزائر، كانت من العوامل التي دفعت بأغنياء الجالية الأندلسية إلى تأسيس جمعية، أشرفت بدورها على إقامة مسجد وزاوية ومدرسة وذلك في شهر محرم عام

1149هـ/ 1737م حيث تشير الوثيقة إلى ما يلي: «... **أشهدهما على نفسي أنه حبس ووقف له تعالى جميع الدار وإسطبلها، ابتداء على نفسه ينتفع بغلتها مدة حياته مقلدا في ذلك نية الإمام أبي حنيفة النعمان، وبعد وفاته يرجع حبسا على ابنتيه وهما ديرومة وآسية...وزوجه الولية ابنة إبراهيم... أما إذا تزوجت ينتقل نصيبها من ذلك لأولادهما... ثم إلى أولاد أولادهما وذرية أعقابهم وأعقاب أعقابهم وذرية ذرياتهم ما تناسلوا وامتدت فروعهم في الإسلام على أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين... فإن انقضت ذرية المحبس المذكور، ولم يبق منهم أحد، ينتقل المحبس لشقيقه إبراهيم ثم على أولاده وأولاد أولاده وذريته وذرية ذريته... فإن انقرضوا عن آخرهم يرجع ذلك حبسا على شقيقته الولية نفسها ثم على أولاد أولادهما وذريتهما وأعقابهما... فإن انقرضوا عن آخرهم يرجع شطر المحبس على فقراء الحرمين الشريفين والشطر الآخر لفقراء زاوية الأندلس بلد الجزائر المحمية»** [1].

ثالثا: أهمية عقود الوقف في تحديد الفضاء العمراني للجالية الأندلسية:

إن قراءة منهجية في عقود التحبيس ستسمح لنا بالتعرف على الملكية العقارية، وعلى المالكين وكيفية انتقال الملكية في الأسرة الواحدة، وكيفية توزيعها ضمن الشرائح الاجتماعية المختلفة سواء داخل المدينة أو خارجها. كما تمكننا هذه الوثائق من التعرف على طوبغرافية المدينة وعلى معالمها من أسواق ومرافق عامة في غياب الخرائط والأوقاف في كتب الإخباريين، فأصول التوثيق كانت مهمة وذات تنظيم عالي لدى

1033 هـ/ 23- 1624 م وكانت مكونة من الأسماء التالية: محمد الآيلي، إبراهيم بن محمد بوساحل، المعلم موسى، محمد شلالة، محمد بن العنجدون، يحيى الخياط.

[1] س.م.ش، علبة 5-1، وثيقة 36.

الجزائريين خلال الفترة العثمانية، حيث كانت الطريقة المتبعة من قبل الموثقين، تشمل اسم المحبس والواقف، ومهنته، وتحديد المكان، والأطراف المستفيدة، والغرض منه.

ومن المقاييس التي كانت تحدد أملاك الأندلسيين من خلال الوثائق ما يلي:

1- النسب: عندما نعثر على أسماء الأندلسيين في مؤخرة الألقاب، أو صلات القرابة بين أعضاء الجالية الأندلسية، مثل الولية عزيزة بنت القلعي التي أوصت بأن يؤول مصرف المحبس إلى ابن أختها بن الفقيه والسيد أحمد الشاطبي مناصفة بينهما، وذريتهما ثم عند انقطاع أعقابهم يعود الحبس إلى الحرمين الشريفين [1]. من هنا نلاحظ صلة الترابط بين أفراد الجالية الأندلسية عن طريق المصاهرة والتآزر الأسري فيما بينهم في مجتمع مدينة الجزائر خلال الفترة العثمانية.

2- إن الأسماء الواردة في معظم الوثائق تدل على وجود أصول أندلسية مثل الكبابطي، ابن النيقرو - الآبلي- الغبري. أو الذين تم تسجيل أسمائهم في قائمة فقراء الأندلس الذين يقدمون المساعدات على أفراد جاليتهم والتي تم تحديد نطاقها خلال العهد الاستعماري [2].

3- عندما تعود منافع الأوقاف من الأحباس إلى فقراء الأندلس وفقراء الحرمين الشريفين مناصفة بينهما،تجعلنا نتأكد عن دور و أهمية التضامن الأندلسي المشترك فيما بينهم.

---

(1) سلسلة البايليك، دفتر 216، صفحة 33.

(2) Devoulx (A), « ***Les édifices religieux de l'ancien Alger*** »,in, **R.A**,VII,1863 , p. 103.

4- تدل قائمة فوائد الأوقاف المشتركة بين فقراء الحرمين الشريفين وفقراء الأندلس، على تماسك الأسر الأندلسية و حفظ حقوق الورثة الذي حال دون اقتسام الأملاك أو بيعها أو رهنها من طرف الورثة.

5- تكشف وثائق الوقف على ذكر أسماء العديد من رجال العلم وموظفي السلك الديني من وكلاء ونظار وفقهاء، و أغلبهم من عناصر الجالية الأندلسية.

6- تطلعنا وثائق الوقف على نوعية النشاط الاقتصادي لأفراد الجالية الأندلسية بالجزائر، وتعطي لنا فكرة عن الأعمال التجارية والحرف والصنائع مثل مهنة الخياطة والعطارة والحدادة والحياكة والحرارة.

إن استقراء الوثائق العثمانية المحفوظة بالأرشيف الجزائري، تمكننا من تحديد الفضاء العمراني لمدينة الجزائر من خلال التمركز الجغرافي لأفراد الجالية الأندلسية بمدينة الجزائر أثناء العهد العثماني، وهي تتمركز خاصة قرب الأسواق والدكاكين وشوارع الحومات أو الزنقات، أو بالقرب من الأماكن المقدسة كالمساجد والزوايا، أو الهياكل العمرانية الرئيسة مثل الحمامات والعيون والفنادق والأفران.

ويتضح من خلال تصفح عينات من الوثائق ما بين **1645-1830**م، أن التمركز الجغرافي للفضاء العمراني لإنتشار عناصر الأندلسية بمدينة الجزائر كان في الأماكن التالية [1]:

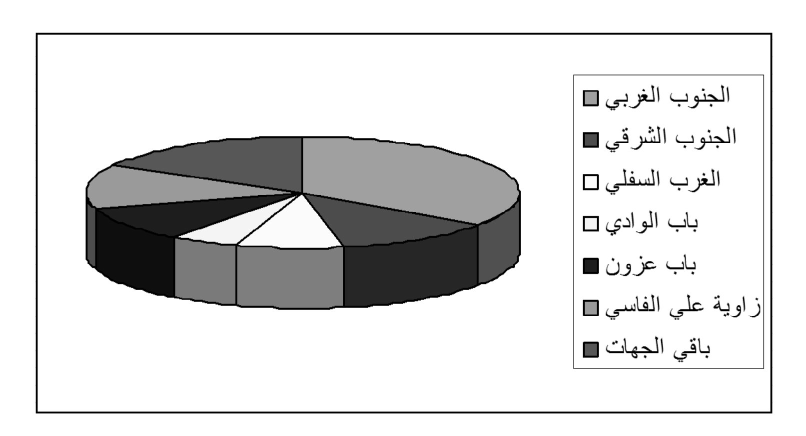
(1) Sakina Missoum, **Alger à l'époque Ottomane,, la médina et la maison traditionnelle**, SARL,INAS. Alger,2003 ,pp.172-179.

جدول التمركز الجغرافي لعناصر الجالية الأندلسية بمدينة الجزائر

الأماكن	الموقع	النسبة/ المنازل
الأماكن المقدسة: زاوية الأندلس بالقرب من سوق الكتان وزاوية الأندلس وسوق السمن ومحاذاة مع مسجد المعلق في المنطقة الغربية.	الجنوب الغربي من مدينة الجزائر	35 %
ما بين حومة السلاوي وجامع الزيتونة، متمركزة حول سوق الخضارين قرب فندق اسكندر بسيدي المعريشي (زاوية)	الجهة الجنوبية الشرقية العليا	12 %
تتمركز المنازل في المناطق التجارية قرب سوق الجمعة	الجهة الغربية السفلى للمدينة	8 %
عند زاوية سيدي هلال وحارة الجنان و بالقرب من جامع سيدي رمضان	حي باب الوادي	5 %
هي المنطقة المفضلة لدى السكان للإقامة فيها في العهد العثماني . وقد امتلك فيها الأندلسيون بها 24 %	ما بين باب عزون وباب الوادي	10 %

من المساكن ما بين القرنين 17 و18م.		
التمركز بالقرب من المسجدين الكبيرين بالجزائر الجامع الكبير (المالكي) والجامع الجديد (الحنفي)	زاوية سيدي علي الفاسي	13 %
باقي الجهات	مدينة الجزائر	17 %

رسم بياني حول تمركز عناصر الجالية الأندلسية في مدينة الجزائر



توجد بسجلات البايليك، وثيقة تحمل عنوان: شركة الأندلس، مؤرخة في 1032هـ/ 1622م، وهي تتضمن معلومات في غاية الأهمية والدقة، منها: مصاريف من أجل البناء والتعمير والصيانة لبنايات جديدة وحمامات وتحصينات عسكرية وقنوات للمياه، كما تشير الوثيقة إلى نوع التجهيزات الخاصة بالبناء، وأثمان السلع المستعملة، وكذا تخصصات الحرفيين المشاركين في الترميم والصيانة. والملاحظ أن هذه العملية

مهدت لبناء زاوية أهل الأندلس لتحبس على أفراد الجالية من الفقراء والمعوزين[1].

ومن نافلة القول أن الوقف له أهمية خاصة في الحفاظ على الممتلكات والثروات من المظالم والأحكام التعسفية للحكام، حيث كان الوقف يوفر وسيلة فعالة للمحافظة على الثروات والأملاك والأراضي الموقوفة، وإقرار حدود الملكيات الزراعية التي تعتمد على العقود الشرعية بحيث يمكن التنويه لدى المحكمة الشرعية وبالتالي كانت أصول التوثيق عند الجزائريين خلال الفترة العثمانية مضبوطة وفي غاية الدقة.

ومن الواضح أن الإدارة الفرنسية الاستعمارية أصدرت قرارا في **1** أكتوبر **1844** ينص بصريح العبارة على أن الوقف لم يعد يتمتع بصفة المناعة وأنه بفعل هذا القرار أصبح يخضع لأحكام المعاملات المتعلقة بالأملاك العقارية، الأمر الذي سمح للأوربيين بالاستيلاء على أراضي الوقف التي كانت تشكل نصف الأراضي الزراعية الواقعة بضواحي المدن الجزائرية الكبرى. وجاء مرسوم **30** أكتوبر **1858** الذي وسع صلاحيات القرار السابق، وأخضع الأوقاف لقوانين الملكية العقارية المطبقة في فرنسا، ثم أعقبها صدور قرار أخير عرف بقانون وارني (Warnier) سنة **1873** الذي استهدف تصفية أوقاف المؤسسات الدينية لصالح التوسع الاستيطاني الأوروبي. وهكذا فإن كل المراسيم والقوانين والتعليمات كان الهدف منها تغطية مصادرة أراضي الجزائريين باسم القانون، في ظل المقاومة وحرمان الجزائريين من الدفاع عن حقوقهم الملكية.

---

[1] سجلات البايليك، رقم 262.

رأى الفرنسيون في الأوقاف أحد العوائق التي حالت دون تطور الإستعمار الفرنسي بالجزائر الذي يقوم على مبدأ تشجيع انتقال الأملاك من أيدي الجزائريين إلى المعمرين، و في هذا السياق كتب أحد الفرنسيين قائلاً : « إن مناعة الأملاك المحبسة تشكل أحد العوائق التي لا يمكن التغلب عليها أمام الإصلاحات الكبرى ، التي هي وحدها القادرة على تحويل الإقليم الذي أخضعته أسلحتنا إلى مستعمرة حقيقية»[23].

ومما لا شك فيه أن انتشار الوقف يترتب عنه عدم انتقال الثروات والمحافظة على البيئة الاجتماعية، كان له دخل في الجمود الاقتصادي والركود الاجتماعي الذي طبع الحياة الجزائرية أواخر العهد العثماني، مما سمح لنا بالقول إن شيوع الأوقاف ساهم في تجميع الثروات في أيدي بعض الأفراد والطوائف المحتكرة (الحضر، الكراغلة، الجالية الأندلسية، الأتراك) للوقف على حساب النمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي، مما أثر سلبا على الحالة الاجتماعية و الإقتصادية للجزائر والتي وجدها الاستعمار الفرنسي أثناء فترة تواجده بالجزائر، مرفقا خصبا لتطبيق سياسة فرق تسد واقسم تحكم.

---

(23) Blanqui (A.J), l’Algérie, rapport sur la situation économique de nos possessions dans le nord de l’Afrique, Paris, coquebert,1840,P.28.

و أيضا حول موضوع مصير الأوقاف خلال فترة الإستعمار الفرنسي للجزائر يرجى العودة إلى :

SAIDOUNI, Nacereddine, »les biens de l’Algérie ottomane avec les lieux saints de l’islam à travers le rôle de la fondation du waqf des Haramayn », in, AWQAF, No 6,Koweït, Rabi II 1425H /juin 2004, PP. 37-76.

جدول خاص بملخصات الوثائق[24]

رقم الوثيقة	تاريخها	الملخص
علبة 1–47، وثيقة: 7–19 ف	أوائل شهر شوال عام 1073هـ/ 1663 م	تتناول رسم تحبيس لدار بطريق الشراء بمدينة الجزائر، لفائدة فقراء الأندلس وفقراء المدينة المشرفة (المنورة) والمحبسين هم: جماعة من شرفاء الأندلس حيث اشتروا الدار بثمن قدره 6000 دينار.
علبة رقم 16، مكرر، وثيقة:1–218 ف.	شهر جمادى الثانية عام 1073هـ/ 1662م	تتناول عقد شراء وتحبيس الحانوتين قرب باب عزون من طرف الحاج علي بن حسن الأندلسي صانع الشواشي بثمن قدره 2800 دينار، وحبسهما لفائدة فقراء الأندلس وفقراء الحرمين

[24] انظر نموذج لهذه الوثائق في ملحق الدراسة.

		الشريفين.
علبة 1–5، وثيقة: 2–1 ف	أواخر شهر شوال عام **1149هـ/ 1737م**	تتناول رسم تحبيس لصالح فقراء الحرمين الشريفين وفقراء زاوية الأندلس، من طرف المحبس السيد عبد القادر بن الحاج المعروف بابن العطار، بعد تسوية الإرث
علبة 34، وثيقة: 2–1 ف	أوائل شهر صفر عام **1092هـ/ 1681م**	تتناول وصية فاطمة بنت أحمد الغبري بثلث ثروتها بعد موتها لفائدة فقراء الأندلس وفقراء الحرمين الشريفين، بعد تسوية الإرث
سجلات البايليك رقم **262**	**1033 هـ/ 1622م**	شركة الأندلس

علبة 3.1، وثيقة 2-1 ف

دراسة مخطوط بيان ملوك الجزائر وما وقع فيها من الأمور

د.فارس كعوان، جامعة سطيف 2

التعريف بالمخطوط:

من بين مخطوطات المكتبة الوطنية يوجد مخطوط يحمل رقم 1637 عنوانه « **بيان ملـوك الجزائر وما وقع فيها من الأمور**» [1] وهذا المخطوط جاء ذكره في القائمة التي أعدها المستشرق ديسلان تحت رقم 589 [2] و قد جلبه آدريان بيربروجر من قسنطينة [3] .

ويبدأ المخطوط هكذا: « بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد، الحمد لله بيان ملوك الجزائر وما وقع فيها من الأمور..» . [4]

والمخطوط من المكتسبات الحديثة للمكتبة الوطنية، ولم يستفد منه – على حد علمنا – سوى قلة من الباحثين، ولعل ذلك راجع

---

[1]- توجد نسخة أخرى من هذا المخطوط خطها أفضل من الأولى تحمل رقم 1638.

[2] - Le baron de Slane : Rapport adressé a M. le ministre de l'instruction publique suivi du catalogue des manuscrits arabes les plus importants de la bibliothèque d'Alger et de la bibliothèque de Cid Hammouda à Constantine, p. 14.

[3]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، ش.و.ن.ت، الجزائر:1981، ص 386.

[4]- مؤلف مجهول: بيان ملوك الجزائر وما وقع فيها من الأمور، مخ المكتبة الوطنية، الجزائر تحت رقم 1637، ص1.

لصعوبة لغته، والأخطاء النحوية والصرفية الكثيرة الواردة فيه، فالمؤلف يستخدم عبارات عامية كثيرة، ويحاول أن يدرج بعض الجمل الفصيحة فيلتبس على القارئ المعنى، فقد جاء نصه خليطا عجيبا من العامية والفصحى مع غلبة الأولى.

ويبدو أن هذا المؤلف من حضر مدينة الجزائر، وشاهد عيان على عدد من حوادث عصره، مما أكسب روايته الكثير من المصداقية، وله ذاكرة قوية ظهرت من خلال سرده تفاصيل الحوادث التاريخية، فهو لم يذكر أيّا من مصادره، رغم أننا نعتقد أنه استفاد من الكثير من الوثائق التاريخية.

أهمية المخطوط:

لم يؤرخ صاحب هذا المخطوط لكل الفترة العثمانية بالجزائر، وإنما بدأ بتاريخ **1060** هـ / **1650** م بذكر تولية خليل الدولاتلي، ثم ذكر تولية عدد من الحكام آخرهم الداي حسين باشا سنة **1233** هـ/ **1817** م، وينتهي المخطوط بهذه العبارة : «وهذا ما عندنا من القول عن الملوك متاع [كذا] الجزائر» [1].

ورغم لغة المخطوط العامية في كثير من الأحيان، إلا أن به معلومات تاريخية قيمة عن أوضاع الجزائر في العهد العثماني، فقد أرّخ صاحب المخطوط لأهم الأحداث التي وقعت في عهد كل حاكم، فهو يقول أن النصارى أخذوا جيجل عام **1074** هـ/ **1663** م زمن إسماعيل باشا، ولكن الجزائريين استعادوها سنة **1075**

[1]- مؤلف مجهول: مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص 10.

هـ/ **1664** م [1]، كما ذكر أن الباشا الحاج علي بنى ضريح سيدي يعقوب وبرج تامنفوست عام **1081** هـ/ **1670** م [2].

وتحدّث صاحب المخطوط عن عدد من التمردات التي واجهها الأتراك كخروج المحلة لحرب قبائل فليسة وانهزامها وخنق الآغا عام **1181** هـ/ **1768** م، ومقتل **3000** جندي انكشاري سنة **1182** هـ/ **1769** م [3] وظهور فتنة الشريف بن الأحرش [4] في وادي

[1]- كان الفرنسيون قد شنوا حملة على جيجل انتهت بهزيمتهم وانسحابهم بعد أن خلفوا وراءهم 1400 قتيل وقرابة 600 أسير ، حول تفاصيل هذه الحملة أنظر:

-Watbled : Expedition du duc de Beaufort contre Djidjeli 1664, in R.A, n°17, (1873), p. 228.

[2]- مؤلف مجهول: مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص 5

[3]- تحدث الشريف الزهار عن هذه الحملة فقال إن أهل فليسة كانوا يقطعون الطريق على الناس ويسلبونهم أموالهم، فقرّر الأتراك إرسال حملة عسكرية لتأديبهم، ولما فشلت الحملة الأولى أرسلوا بعدها ستة حملات حتى تمكنوا من فرض سلطتهم في المنطقة، أنظر: أحمد الشريف الزهار : مذكرات نقيب الأشراف، تح: أحمد توفيق المدني، ش.و.ن.ت، الجزائر:1974، ص 28

[4]- هو الحاج محمد بن الاحرش المرابط المغربي الأصل الذي ينتسب للطريقة الدرقاوية، وقد قدم من مصر واستقر بجيجل وقاد من هناك ثورة كادت تعصف بالنظام العثماني، أنظر:

- Vayssette E.: Histoire de Constantine sous la domination turque, édition Bouchene, Paris : 2002 , p.112 .

الزهور وتحريضه لقبائل الشرق الجزائري على الثورة ضد الأتراك، وتصدي الباي عصمان له وانهزام ومقتل هذا الأخير [1].

كما ذكر خروج ثائر آخر هو الدرقاوي على باي الغرب مصطفى وهروب الباي، وتحدث عن هزيمة الدرقاوي وموت بن لحرش [2] وخروج محلة الشرق لغزو فليسة عام **1225** هـ/ **1810** م [3].

كما تحدث صاحب المخطوط عن مقتل اليهود عام **1220** هـ/ **1805** م ومقتل كبيرهم بوجناح، وقيام العسكر بقتل مصطفى باشا والخزناجي في نفس السنة . [4]

وفي مجال العلاقات الخارجية للجزائر، ورد في المخطوط أخبار هامة ، فهو يذكر خبر حملة شعبان خوجة على المغرب عام **1102** هـ/ **1690** م،وحملته على تونس عام **1104** هـ/ **1692** م، كما ذكر محلة مراد باي تونس عام **1102** هـ/ **1690** م، وخروج أهجي مصطفى

---

[1]- مؤلف مجهول: مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص 5.

[2]- المصدر نفسه ص 6، ويورد مخطوط مغربي يحمل عنوان: العلائق المغربية الجزائرية معلومات هامة عن هذه القضية، انظر: مخطوط رقم 1492 D ضمن مخطوطات المكتبة الوطنية بالرباط وهو ضمن مجموع.

[3]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص8،

[4]- المصدر نفسه، ص 6 ، وقد تحدثت السيدة براوتون في الفصل الثاني من كتابها عن قضية اغتيال " ملك اليهود ولد بوجناح " أنظر:

-Mrs. Broughton: Six years residence in Algiers, second edition, Saunders and Otley, London 1850, p 280.

بمحلة كبيرة للمغرب، ووقوع الصلح بعد ذلك، ثم خروج محلة أخرى لحرب تونس [1].

وذكر خروج المحلة إلى تونس، والاستيلاء على أموال التونسيين عام **1172** هـ/ **1758** م [2] وقدوم محلة من تونس لغزو قسنطينة عام **1220** هـ/ **1805** م ومحاصرتها **31** يوما، ورميها بالقنابل، وخروج الآغا لمواجهة تلك المحلة، وهزيمة التونسيين وخروجهم من قسنطينة، وتكرار الهجوم وهزيمة الجزائريين، ونتيجة لذلك خنق حسن آغا، وقرر داي الجزائر الخروج بنفسه لحرب التونسيين [3].

وذكر صاحب المخطوط خروج محلة أخرى لغزو تونس عام **1123** هـ/ **1711** م [4] و محلة أخرى يقودها ابراهيم خوجة الخزناجي وعلي باي عام **1147** هـ/ **1734** م بها **80** خيمة جنود، والانتصار على التونسيين عام **1148** هـ/ **1735** م رغم التفوق العددي لهؤلاء. [5]

وفي مجال العلاقات مع الدول الأوروبية يتحدث المخطوط عن قنبلة الفرنسيين لمدينة الجزائر زمن بابا حسن عام **1093** هـ/ **1682**

---

[1]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر،ص 1، وكان ذلك في عهد الباي حسين باي بن صالح باي، وقرر داي الجزائر حينها غزو تونس، ولكن جيش الجزائر هزم قرب منطقة الكاف، أنظر: محمد الصالح العنتري: فريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة، تح: رابح بونار، دار هومة، الجزائر:2005، ص 96

[2]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص 3 .

[3]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص 6.

[4]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص 7.

[5]- المصدر نفسه، ص 3 .

م [1] كما يتحدث عن استعادة الإسبان لوهران عام **1144** هـ/ **1732** م [2] وغزو الدانمارك للجزائر عام **1184** هـ/ **1770** م [3]، ومرة ثانية عام **1189** هـ/ **1775** م [4]، ورمى المدينة بالقنابل، وتهدم بعض الأبراج عام **1198** هـ/ **1783** م [5] وعقد الصلح مع إسبانيا عام **1199** هـ/ **1784** م [6] وتحدث وتحدث صاحب المخطوط عن غزو الإنجليز للجزائر عام **1231** هـ/ **1618** م [7] وغزو الفرنسيين للجزائر ونزولهم بسيدي فرج زمن حسين داي عام **1241** هـ/ **3018** م . [8]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 1، ويقول ابن المفتي : « لما قدم النصارى أي الفرنسيس لمهاجمتها بأجفانهم ورمي البونبة عليها سنة 1093 هـ/ 1682 م فإنهم ألقوا عليها ثلاثمائة بونبة، وخربت وتهدمت مساجدها وابتعد النصارى، وفي السنة التالية رجعوا وألقوا عليها سبعمائة بونبة وطالب النصارى بأسارى أوطانهم..» أنظر: ابن المفتي : تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها ، تح: فارس كعوان، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009، ص 67.

[2]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، ص 3.

[3]- كتب أحد الجزائريين قصيدة شعبية في هذا الموضوع نشرت بالمجلة الإفريقية، أنظر:

-E.Fagnan : Un Chant algerien du XIII é siecle, revue africaine 1894, pp 325-345

[4]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، المصدر السابق ، ص 5.

[5]- المصدر نفسه ، ص 5 .

[6]- المصدر نفسه ، ص 5 .

[7]- المصدر نفسه، ص 9 ، وهناك مخطوط جزائري عاصر صاحبه هذه الحملة وذكر عنها تفاصيل هامة، أنظر: رحلة عبد الرحمن بن إدريس التنلاني الجزائري، تح:محفوظ بوكراع، ضمن كتاب، ثلاث رحلات مغاربية، دار المعرفة الدولية، الجزائر:2011، ص ص 211 –257.

[8]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، المصدر السابق، ص 10.

كما تحدث صاحب المخطوط عن بعض الكوارث الطبيعية التي أصابت الجزائر كالزلازل والأوبئة والمجاعات وتهاطل الثلوج بكثرة، فقد تحدث عن وقوع الزلزال بمدينة الجزائر، وتهدم برج المنار عام **1122** هــ/ **1710** م زمن دالي ابراهيم باشا، كما ذكر تهدم الديار والبساتين عام **1128** هـ/ **1715** م، ولم ينس المؤلف ذكر بعض الظواهر الطبيعية كهطول الثلوج عام **1138** هـ/ **1725** م [1] وذكر الزلزال الذي ضرب الجزائر عام **1222** هـ/ **1807** م. [2]

كما ذكر خبر الوباء الذي ضرب الجزائر عام **1153** هـ/ **1740** م، واحتراق برج مولاي محمد عام **1163** هـ/ **1749** م، وحدوث الحبوبة «المجاعة» في عيد الأضحى عام **1168** هـ/ **1754** م [3] وحدوث مجاعة أخرى عام **1200** هـ/ **1785** م [4] والوباء في رمضان عام **1232** هـ/ **1816** هـ/ **1816** م ، ووفاة علي باشا بهذا الوباء عام **1233** هـ/ **1817** م [5] وغزو الجراد للبلاد عام **1225** هـ/ والغلاء في الأسعار ولعل ذلك بسبب القحط الذي خلفه غزو الجراد [6].

---

[1]- مؤلف مجهول:مخطوط بيان ملوك الجزائر، المصدر السابق، ص 2.

[2] - المصدر نفسه، ص7.

[3]- المصدر نفسه ، ص 3 .

[4]- المصدر نفسه، ص 5 .

[5]- المصدر نفسه ، ص 9 .

[6]- المصدر نفسه ص 9.

وتحدث عن بعض الظواهر الطبيعية كنزول الصاعقة في برج مولاي حسن، وتهدم ذلك البرج وموت الناس عام **1155** هـ/ **1742** م [1] وكسوف الشمس في أكتوبر **1166** هـ/ **1752** م . [2]

وفي مجال الاحتفالات تحدث عن احتفال أهل الجزائر بتولي السلطان العثماني محمود عام **1143** هـ/ **1730** م [3]، كما ذكر الاحتفال بمولد ابن للسلطان العثماني عام **1175** هـ/ **1761** م. [4]

خاتمة:

وفي الختام فإن مخطوط بيان ملوك الجزائر وما وقع فيها من الأمور بصفحاته القليلة وبأسلوبه العامي، قد ضم معلومات تاريخية هامة، وهو يعد بحق من المصادر المحلية الهامة التي أرّخت للجزائر في العهد العثماني، ويمكن إضافته للمصادر الأخرى المعروفة لاستكمال رؤية موضوعية عن هذه الحقبة الهامة من تاريخ الجزائر في ظل فقدان عدد من النصوص الأصلية لعدد من المصادر التاريخية المحلية.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 3 .

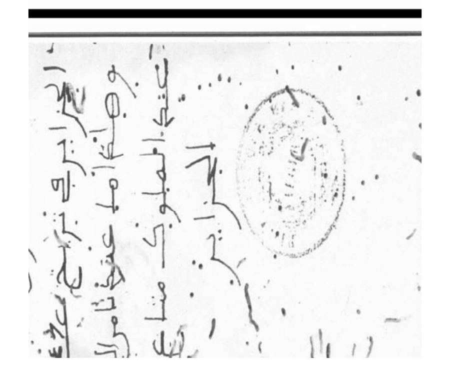
[2]- المصدر نفسه، ص 3 .

[3]- المصدر نفسه ، ص 2 .

[4]- المصدر نفسه، ص 4، والسلطان العثماني المقصود هنا هو السلطان مصطفى خان وقد ولد له في تلك السنة ابنه سليم، وقد بعثت البشائر بذلك الى جميع البلدان كما ذكر الزهار وذلك في شهر رمضان، أنظر: أحمد الشريف الزهار : مذكرات نقيب الأشراف، ص 15.

الملحق الأول: صورة للصفحتين الأولى والأخيرة من مخطوط أخبار ملوك الجزائر نسخة المكتبة الوطنية رقم 1637:





الملحق الثاني: صورة للصفحة الأولى من مخطوط أخبار ملوك الجزائر نسخة المكتبة الوطنية رقم 1638:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد

الحمد لله بيان ملوك الجزاير وما وقع فيها من اليوم تولى اخليل
ولتل عام ١٠٦٠ الستين بعد الالف بنتي خليل برج سردين عام ١٠٦٩
التسعة وستين بعد الالف توفي اخليل عام ١٠٧١ الاحد وسبعين بعد
الالف اتولى رمضان في العام المذكور وبني برج راس التفور في عا
قتل رمضان عام ١٠٧٢ التنين وسبعين بعد الالف دخل اسمعيل باش
الجزاير في عام المذكور اخذوا الكفار جيجل عام ١٠٧٤ الربعه و
سبعين بعد الالف وخذو المسلمين من عند الكفار عام ١٠٧٥ الخمس
وسبعين بعد الالف وتوفي اسمعين باش وتولى الحاج اعل باش في ع
المذكور الذي في دلت الحاج اعل وبني سيد يعقوب وتقتقوس عام ١٠٨١
الاحد وتمنين بعد الالف قتل الحاج اعل باش وتولى التريكي باش عام ١٠٨٢
التنين وتمنين بعد الالف الذي في دلت المذكور وتوفي التريكي باش
وتولى باب احسن باش عام ١٠٨٦ الستة وتمنين بعد الالف البا
الاول في دلت باب احسن عام ١٠٩٣ التلت وتسعين بعد الالف
قتل باب احسن عام ١٠٩٤ الربع وتسعين بعد الالف وتولى
من مرط باش البولب التاني في دلت المذكور والعوندي في دلت
من م

حمام السوق في العصر العثماني:
التاريخ والسّرد والتقاليد الدمشقية

د. مهند مبيضين، الجامعة الأردنية

مقدمة:

مثّل الحمام في مدينة دمشق عبر العصور أحد الفضاءات الاجتماعية التي تتمتع بطقوس وثقافة وتقاليد ما زالت حاضرة، فيه يلتقي الناس مختلف الفئات الاجتماعية ومن كلّ المستويات، وقد يبرز التفاضل بينهم من حيث مستويات الحمامات العمرانية وطبقة مرتاديها، أو منشئيها، أو نوع الخدمة المقدمة فيها، مع أن الهدف العام منها يظل واحدا، وهو الطهارة والنظافة والاسترخاء.

وفي ظل ثقافة تقيم وزناً كبيراً للخصوصيات، يبدو حمام السوق، مجالاً من مجالات البحث في التاريخ الاجتماعي، فهو وإن كان مكانا وظيفياً للطهارة، إلا أنه يتعدى ذلك الدور، لكونه مجالاً للتواصل بين الناس من مختلف الفئات، أو محطة لاستراحة المتعبين من العمل في السوق، أو ملتقى للنساء لأهداف مختلفة، فالرجال الذين يحكمون في البيوت والأسواق والنساء اللواتي توكل إليهن المهام في الدار الدمشقية ويُنفذن كل ما يؤمرنَّ به، في ظل ثقافة تجعل من السيد آمراً ناهياً، ومن المرأة منفذا مطيعاً، كل تلك الأدوار للرجل أو المرأة يتمّ التخلي عنها في حمام السوق، لكي ينعم الطرفان بغايتهما من الاسترخاء والنظافة وتناول المشروبات الساخنة بعد الاستحمام أو الفطور الشامي حسب التقاليد الدمشقية.

لقد شكل الحمام بعناصره الزخرفية الفنية الجمالية، مكانا مفضلا للرجل، كي يلبي غرائزية الذكورية، فصور النساء العاريات والزخرفة الفنية لم يكن مقصود منها جذب النساء، بقدر ما وجهت للرجل، ومع ذلك سمح للمرأة الدمشقية أن تشارك الرجل المكان ذاته لكن في أوقات منفصلة، ولكي يتم ضمان الاستخدام السليم لحمام السوق، وضع تحت سلطة المحتسب الإشرافية، وهو ما تفصله لنا النصوص التراثية في هذه الدراسة.

I. الحمامات الدمشقية في المصادر والدراسات

يذكر المؤرخون الدمشقيون الحمامات بشكل مفصل[1]، فقد أشار ابن عساكر(توفي: **571**هـ/ **1175**م)، إلى سبع وخمسين حماما (كيال،**1964**م: ص. ص **8**–**58**). وذكر ابن شداد (توفي:**684**هـ/ **1285**م) في كتابه الأعلاق الخطيرة ما جاء عند ابن عساكر، وزاد عليها حتى بلغت خمسة وثمانين حماماً، وأضاف إليها الحمامات التي انتشرت خارج سور المدينة، وبذلك وجد في عصر ابن شداد نحو مئة وسبعة عشر حماماً.

وبلغت الحمامات عند أبي علي الأربلي (توفي: **726**هـ/ **1328**م)، مئة وسبعة وثلاثين حماماً منها أربع وسبعون داخل

---

[1] شيدت الحمامات في بلاد الشام خلال قبيل العصور الإسلامية وفي الفترة الأموية(41 -132هـ/661 -750م) ركز الأمويون على إقامة العديد من المنشآت العامة في البادية ومن أبرزها حمام قصير عمره، الذي أجريت حوله العديد من الدراسات ومن آخرها دراسة، (كلود فيير غيغ؛ وغازي بيشه؛ فريدرك إمبر، 2007:ص21).

دمشق، وفي القرن العاشر الهجري، ذكر ابن المبرد (توفي: 909هـ/ 1503م) في رسالته «عدة الملمات» مئة وواحداً وثمانين حمام، في دمشق وغوطتها (ابن المبرد، 1988: ص- ص 36-53).

وفي العصر العثماني لقيت الحمامات اهتماماً من جانب الولاة، إذ يذكر معاصر ابن عبد الهادي، عبد القادر النعيمي الدمشقي (توفي: 927هـ/ 1520م)، في كتابه الدارس في تاريخ المدارس ستة وثلاثين حماماً. أما محمد بن طولون الصالحي (توفي: 953هـ/ 1546م) فذكر أحد عشر حماماً من حمامات الصالحية، وفي نفس الحي أشار ابن كنّان الصالحي (توفي:1153هـ/ 1740م) عشرين حماماً إضافة إلى ثلاثة في المنازل.

ومن أوجه عناية الولاة بالحمامات ما يشير إليه محمد أمين المحبي (توفي: 1111هـ/ 1699م) من أن مصطفى لالا باشا «عمّر الحمام الموجود في سوق السروجية»(المحبي، [د.ت]: ج1، ص 18). وقد وصفه ابن كبريت عندما زار دمشق بقوله:» ومن محاسن دمشق حمام مصطفى باشا، فإنه لا نظير له في تلك الأقطار ولا مداني من حسن المباني»(ابن كبريت، 1965: ص224.) ويمثل لا مصطفى الذي تولى دمشق سنة 971هـ/ 1563م أحد أكثر الولاة اشتهارا بالاهتمام بالتعمير والترميم ومن عمارته خان مصطفى لالا الذي يقع تحت قلعة دمشق.(المقار، 1949: ص،15).

وهناك الحمام الذي بناه إبراهيم باشا ابن عبد المنان (ت: 1043هـ/ 1633م) « قرب تربة السلطان صلاح الدين بن أيوب،

بجانب داره التي كان يسكنها « وقد أوقف الوالي المذكور ريع الحمام على تدريس الفقه(المحبي، [د.ت]: ج2، ص**30**).

ولم يقتصر الاهتمام بأخبار لحمامات فقط، في العصر العثماني، فتشير المصادر إلى رسالة في الحمام ألفها الحكيم داود بن عمر الأنطاكي (ت: **1008**هـ/ **1599**م)، والتي تداولها علماء دمشق.(المحبي، [د.ت]: ج2، ص**42**).

ويذكر ابن كنّان الصالحي في النصف الأول من القرن **12**هـ/ **18**م، أخياراً متصلة بالحمامات من حيث أسماء منشئيها أو عمليات الإصلاح والبناء التي حدثت لها، ومنها حمام الخراب الذي أفتتحه إسماعيل باشا العظم سنة **1141**هـ/ **1728**م وجاء في الخبر:»..وفي يوم الجمعة أول محرم فُتح الحمام في محلة الخراب الذي أنشأه الباشا وطلع في غاية الحسن والنظارة(ابن كنّان، **1994**: ص**389**) ويشير ابن كنّان إلى حمام «ملكة» الذي عده «من أحسن حمامات الشام».(ابن كنّان،**1994**: ص**361**) ويذكر أربعة عشر حماماً في حوادثه[1].

[1] الحمامات التي ورد ذكرها هي: حمام الباسطية وحمام الحاجب وحمام إسماعيل العظم بالخراب وحمام سليمان العظم وحمام الخياطين وحمام الذهبية وحمام ركاب وحمام السكري وحمام السلسة الصغير وحمام السلسلة الكبير وحمام عُليمة بالعفيف وحمام الكأس وحمام المرادنية بسوق مدحت باشا وحمام ملكة. انظر:(ابن كنّان،1994: ص ص: 31، 39، 40،178،237،300،359، 378، 385، 389، 416، 456،465، 500).

ويتابع بعض الحمامات من حيث جهات الوقف التابعة لها وقيمة الاستثمار فيها، ومن ذلك متابعته لحمام ملكة في سنة **1136**هـ/ **1723**م بقوله:» وفيه تمّ الحمام شمالي الدرويشية وقبلي السرايا وغربي الأخصاصية وهو وقف على الحرمين الشريفين واستأجره المستأجر بإحدى عشرة ماية مدة سنة وأوقفه آغة البنات بالروم»(ابن كنّان،**1994**: ص**359**).

وذكر نعمان قساطلي عام **1860**م ثمانية وخمسين حماماً في أنحاء دمشق وكان أشهرها حمام الخياطين وحمام القيشاني وحمام النوفرة وحمام المسك الذي وصف آنذاك بأنه « أتقن الحمامات وأجملها»(قساطلي،**2008**: ص**69**) إلى جانب حمام الخراب وحمام البكري وحمام الشيخ رسلان، وورد عنه عبد الرحمن سامي بيك الذي زار دمشق سنة **1890**م، ثمان وخمسون حماماً، كانت منتشرة في تلك السنة» وكان أشهرها حمام القيشاني وحمام الخياطين وحمام النوفرة...»(بيك،**1981**:ص**94**).

وعني الباحثون المعاصرون بدراسة الحمامات، فقد أشار ميشيل إيكوشار وكلود لوكور في دراستهما إلى أن دمشق عام **1940**م، كان يتوزعها ستون حماماً(إيكوشار ولوكور ،**1985**م:ص**61**–**63**)، وأشار منير كيال عام **1964**م إلى وجود تسعة وعشرين حماماً عاملاً(كيال،**1964**: ص **57**– **58**.) وبحث يوسف نعيسه في وجود الحمامات وانتشارها، معتمدا على كتاب منير كيال(نعيسه،**1986**:ج**1**،ص**122**–**123**)، إلى جانب ما رصده لعدد من الحمامات الوارد ذكرها في السجلات الشرعية.

وتابع أكرم العلبي دراسة الحمامات الدمشقية عبر القرون، إلى جانب المسح الذي قام به العلبي حول الحمامات التي كانت موجودة وما زال بعضها عاملا حتى اليوم. قد اختار الحمامات التي كانت تعود إلى مئة عام من لحظة إعداد دراسته ووثّق ستة عشر حماماً عاملاً(العلبي،**1989**:ص**493-538**).

II- بنية الحمام وأقسامه:

لا تتبع الحمامات كفضاء اجتماعي تصميماً هندسياً موحداً في مظهرها الخارجي، فأجزاء الحمام متنوعة التصميم وتتلاءم غالباً مع شروط الأرض التي بنيت عليها. غير أن ترتيب حجرات الحمام، أخذ في طابعه الجانب البيئي والوظيفي ودرجة الحرارة والتهوية، ولكن يغلب على الحمامات الدمشقية أنها تقسم إلى أجزاء بحسب دورها ومراحل الاستحمام والحرارة والتهوية وهي:

1- البراني (المشلح). وهو أول جزء يدخله الزبون وهو عبارة عن باحة مسقوفة بعقود تتلاقى في قبة تصطف في جوانبها النوافذ الملونة بالزجاج(بهنسي،**2008**:ص**47**)، وفي أعلاها رقبة مشكلة ما يشبه المنور أو البرج، ويتخذ البراني شكلاً رباعياً تنتصب في وسطه بحرة من الرخام الملون المجموع على أشكال هندسية وفي وسطها نافورة تنطلق منها المياه. وغالباً ما تتزين الجدران بالصور والسجاد والآيات القرآنية والثريات تحت كل قوس مسطبة مفروشة بالآرائك، وعليها المساند المحشوة بالقطن وهي مغلقة بالدامسكو ومجللة بالفوط والمناشف، وعلى المساطب

يخلع الزبائن ملابسهم ويستريحون بعد الاستحمام حيث يتناولون الشراب الساخن، ليعوض برودة الجسم عند خروجه ويكون البراني أبرد أقسام الحمامات (كيال،**1964**: ص**158**).

وفي هذا الفضاء يمكن للزبائن الجلوس بعد الغسل لشرب الشاي أو الدارسين والمليسه، وتكون جدران هذا الفضاء، وبخاصة في حمامات الأغنياء، مزوقة بالرسومات الملونة، لكي تضفي البهجة للناظر. وفي حال وجود ما يدعى بغسلة العريس (أو العروس)، يقام في هذا الفضاء نوع من «حفلة الزفة»، وهنا يتم الغناء والعزف على الطلبة، وكذلك الرقص والمزاح بين المجتمعين من أهالي وأقارب العريس، وحتى في خروج المحتفلين قد يدعى عازف الطبل والمزمار لغاية بلوغ العريس إلى داره(بياتلي،**2006**:ص**89**).

2. الوسطاني (الفاتر). تكون درجة حرارته أعلى بقليل من البراني، ويدخل إليه عبر دهليز، وهو أعلى أقسام الوسطاني الأول والذي يتخلله المراحيض، والوسطاني الثاني والثالث، وهما مختلفان في درجة حرارتهما وفيهما مساطب خشبية للراحة وفي مدخل أحدهما مقصورة لإزالة الشعر. وفي الوسطاني يمر ممشى مبلط ببلاطات حجرية سوداء ووردية يمر من تحتها الدخان وبقايا الحرارة التي تسخن الماء، ويسمى هذا الممر بيت النار وعلى جانبي بيت النار يوجد إيوانان يحوي كل منهما أجراناً عليها صنابر للمياه الساخنة والباردة.

3. الجواني (الحار). وهو القسم الداخلي من الحمام ويتألف من ممشى أوسط يسمى بيت النار وهو أشد حرارة من الوسطاني وعلى جانبيه إيوانان تتصدرهما الأجران التي تتدفق إليها المياه

الحارة والبادرة وعلى جانبي كل إيوان. وفي صدره تنفتح أبواب ذات أقواس معقودة من الآجر أو الحجر مزينة بنقوش من الجص، والمقصورة عبارة عن غرفة صغيرة فيها جرن أو أكثر وتتسع لشخصين أو ثلاثة، وجدرانها مغطاة بالكلسة العربية (المكونة من لبن الكلس والشيد) وقشر القنب المفروم ومن القصرمل.

أما الأرض فهي مبلطة بحجارة سوداء أو وردية ويدفأ الجواني برش الماء البارد على بلاط بيت النار فيتصاعد البخار وتتراود الرطوبة ويدفأ الجو(كيال،**1964**: ص **163**؛ قساطلي، **2008**، ص **69**) وهذا الجزء مقسم إلى خانات صغيرة مزودة بأحواض للماء، وأنابيب الماء الحار والبارد، وطاسات معدنية تستخدم لسكب الماء على الجسم، وكذلك لمناداة صانع الحمام خلال ضربها على الأرض، لكي يأتي بوزرة ناشفة للزبون قبل خروجه من ذلك الفضاء. وقد تستخدم الطاسة، كذلك في بعض الأحيان بضربها على الأرض على شكل إيقاع لصاحب الأغنية، إن كان هناك جماعة من أهل الطرب في مناسبة العرس. وفي وسط هذا الفضاء، هناك صخرة مرتفعة دائرية كبيرة (بارتفاع ما يقارب **70**سم)، يجلس عليها الزبائن بين الحين والآخر للتلذذ بحرارتها، والبقاء أطول مدة في ذلك الجو الحار(نعيسه،**1986**: ج **1**، ص **126**؛ بياتلي،**2006**، ص**90**).

4. القميم. وهو الجناح الخارجي من الحمام ويتألف من مدخل يؤدي إلى باب فوقه عادة قوس حجرية، ثم بهو محاط بجدران على شكل أقواس ويضم هذا الجزء الخزانة والتنور (الموقد)، ودار القميمي والمنشر.

5. الخزانة. وهي حجرة وبسقفها قبة منخفضة تساعد على عدم تبريد بخار الماء.

6. الموقد. ويوجد في القسم الداخلي فوهة لإيقاد الوقود، ويتم ذلك بواسطة أداة طويلة عن طريق درج، وبعد أن تشعل النار تغلق تلك الفوهة بإحكام.(كيال،**1964**: ص **165**- **166**؛ نعيسة، **1986**: ج**1**، ص- ص**129**-**130**).

III. الحمامات في النصوص التراثية

للحمامات في المدينة الإسلامية دور ترفيهي وديني، لذا خضعت لإشراف المحتسب الذي كان يتفقدها مراراً، ويأمر أصحابها بإصلاح ما خرب منها ونضح مائها، وغسل الحمام وكنسه وتنظيفه بالماء الطاهر(الشيزري،**1981**:ص**87**). وينبغي هنا الإشارة إلى الدور الذي لعبته الأوقاف في استدامتها، كما وفرّ ريعها أحياناً مدخلاً مالياً للتعليم والتدريس، فإبراهيم باشا ابن عبد المنان(ت: **1043**هـ/ **1633**م) والي دمشق شيد حماماً « قرب تربة السلطان صلاح الدين بن أيوب، بجانب داره التي كان يسكنها » وقد أوقف الوالي المذكور ريع الحمام على تدريس الفقه.(المحبي، [د.ت]: ج**2**، ص **30**).

أما من حيث الرقابة على عمل الحمامات، فقد مُنح المحتسب حق مراقبة وتفقد أبواب حمام النساء بحسب ما يرى الفقهاء(الشيزري،**1981**:ص**109**؛الدمشقي،**1900**م:ص**25**).

وبحسب رسالة ابن عبد الهادي (ت: **909**هـ/ **1503**م) في الحسبة، فإن الاحتساب على طائفة الحمامية يكون عليهم في: «الأمانة

والنظافة والسخونة والرفق بالناس»(ابن المبرد،**1999**م:ص-ص **126-132**).

ولم يقتصر اهتمام الفقهاء بأحكام العمل في الحمامات إذ وضعوا مواصفات لأفضل الحمامات ومنها: أن تتوسط المدينة، وأن لا تكون مصارف الماء فيها واسعة مستقلة، ليؤمن عليها من الاختناق و»أفضلها ماءً ما قل عمق بئرها» (الغزولي، **1883**م: ج**2**،ص**5**).

وتمتد المفاضلة بين الحمامات، لنجد أن القديم منها والكثير الأضواء، والمرتفع السقوف، و»الواسع البيوت هو الأفضل، وأعلاها مرتبة الحمام العذب الماء الطيب الرائحة، ويجب أن لا تكون حرارته بقدر مزاج الداخل إليه وأن لا يكون الفناء متسعاً لأن أبخرة الحمام رديئة وكثيرة، فإن ذلك معين على تقليل حرّ أبخرتها»(الغزولي، **1883**م:ص**124**؛عزب،**1997**م: ص **110**).

وفي باب المفاضلة بين الحمامات يمدنا نص أبي الفضل الدمشقي (من رجال القرن **6**هـ/ **12**م) ببيان المواصفات الفنية في بناء الحمامات من حيث قنوات الماء فيها، واتساعها وتوسط بيوتها وشكل مخلعها، ونوع الماء الذي تتزود به، إذ يقول أبو الفضل الدمشقي:

[..وأفضلها للمالك ما توسط العمارة، وكانت مصارف الماء واسعة مستقلة ليؤمن عليها من الاختناق وكانت بيوتها متوسطة مكتنزة ليعمل فيها الوقود، وكان مخلعها وقمينها واسعين ليمكن

ادخار الكثير من الوقود لها، وإن كان ماؤها بدولاب فما قلّ عمق بئرها فهي أفضل،](الدمشقي،1999م:ص48).

ومن حيث الوظيفة يؤدي الحمام دوراً بالنسبة للرجال والنساء، لكن في النصوص التراثية يمكن الاستنتاج أن الحمام بشكله ورسوماته وزخرفته يميل إلى خدمة عالم الرجل وغرائزه وشهواته، أما مواصفات الحمام الأفضل لعالم الرجل فهو الحمام الذي يحوي الصور التي تكون في غاية الحُسن والجمال، والتي تكون على هيئات مختلفة لناس في نومهم، وقد وصف الغزولي ذلك بقوله:

[وهم بين فاعل ومفعول، إذ نظر إليهم الإنسان تتحرك شهوته قال الخادم هذا ضعوه هكذا لمخدومي حتى إذا نظر إلى ما يفعله بعضهم مع بعض تتحرك شهوته سريعاً فيبادر إلى مجامعة من يحب، قال: وهذه الخلوة دون سائر الخلوات التي رأيت مخصوصة بهذا الفعل، إذا أراد المخدوم أن يجتمع بأحد مماليكه وخدمة الحسان أو جواريه أو نسائه في الحمام ما يجتمع به إلا في هذه الخلوة، فإنه لما يرى كل محاسن الصور الجميلة مصورة في الحائط ومجسمة بين يديه يرى كلٌّ واحد منهما صاحبه على هذه الصفة ...](الغزولي،1883م، ج2، ص11).

وتحضر الحمامات في الشعر من باب إظهار المفاضلة ومن ذلك ما قاله الشيخ جمال الدين بن نباته[1] مفاضلاً بين حمامات مصر وحمامات الشام:

---

[1] شاعر العصر المملوكي أبو بكر جمال الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي التميمي المصري. ولد سنة 686هـ/ 1287م، ومن المناصب التي تولاها، نظارة القمامة أيام حج النصارى، وكان صاحب سر السلطان الناصر حسن.

أحواض حمامات شـأم   تسمعي في كلمتين

لا تذكري أحواض مصر   فأنت دون القلتيـن

ومما قاله الشيخ عز الدين الموصلي معاكساً الشيخ جمال الدين بن نباته المصري(الغزولي،1883م، ج2،ص11):

إليك حياض حمامات مصر   ولا تتكبري عندي يمين

حياض الشام أحلى منك ماءً   وأطهر وهي دون القلتين

IIII. الحمام فضاء للترفيه:

تعامل الدمشقيون مع الحمام كمرفق اجتماعي ذي طابع ترفيهي، واعتاد أصحاب الحمامات ومشغليها أن يستأجر الأثرياء من الحمام المشلح والمقصورة أو عدة مقامير، لساعات من بعد الظهر أو المساء، وكانوا يؤمونها مع عائلاتهم أو مع أصدقائهم المدعوين خصيصاً للاستحمام (إيكوشار ولوكور، 1985م: ص49)، أما الزبائن الشعبيون فقد التزموا مداومة الحضور للحمام، في أوقات فراغهم.

وغالباً ما يكون الحمام محطة هامة من محطات الريفيين القادمين إلى دمشق لهدف تجاري، فقد توفي حسن بن محمد الديرماكري في أحد الحمامات مختنقا بعد أن قدم لدمشق وباع محصوله وقبل أن

توفي في القاهرة سنة 768هـ/ 1367م، وله ديوان شعر، و كتاب سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، و سجع المطوق وغيرها من المؤلفات.

يهمّ بالعودة لقريته – دير ماكر[1]- دخل أحد الحمامات واختنق في الجزء الجواني منه[2].

ويرسم أبو الفضل الدمشقي في وصفه للحمامات طبيعة عمل أصحابها، وهو يكشف عن طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون عليها علاقة صاحب الحمام أي من عقارات الاستراحة فيقول:

[..والحمامات مكروهة عند محي الخمول لاشتهار اسم صاحبها وكذلك أيضا الفنادق والأرحية وجميع الأربع من الحوانيت وغيرها، فيجب على مالكها أن يتولى استخراج الأجرة بنفسه ليأمن من اكتساب العداوة والبغضاء من السكان، والاستخراج إنما يكون هو انتزاع الأرواح وإخراج الضغائن قال تعالى: (إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ * إِن يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ) ولكن يندب لذلك متولياً وينسب أنه متقبل أو ضامن لتعود اللائمة والتشكي لذلك دونه، وإن أتي إليه من السكان من

[1] قرية في حوض نهر الأعوج تتبع ناحية سعسع، وعدد سكانها نحو 900 نسمة، وترتفع عن سطح البحر، 870م.(طلاس،1993م: مجلد 3،ص413).

[2] سجل محكمة دمشق الشرعي، رقم 357، حجه 244، ص135، 4 جمادى الأولى 1255هـ/ 1839م.» لدى مولانا حضر علي القميمي ....وعمر المكيس العاملان في حمام مصطفى باشا، وأفادا بأن المذكور حسن بن محمد العرطوزي الإقامة توفي مختنقا بعد أن دخل الجواني، وانه أتى للحمام بعد أن باع بضاعته في السوق وكان معه بضع حاجيات..»

يشتكي فقراً أو متضرراً أرفقه وسامحه أو من يسال النصرة أجابه وأحسن عشرته..](الدمشقي،**1999**م:ص**49**)

قدر ما يحمل نص الدمشقي من معطيات سيكولوجية وسوسيولوجية في التعامل بين الزبائن ومالكي الحمامات وغيرها من مباني ومرافق الاستراحة، إلا أن مجتمع الحمامات يختصر الصورة العامة لسكان دمشق الذين يتوحدون في هذا المكان دونما فوارق في الفئة أو المنزلة الاجتماعية، فمن يدخل إليها اليوم وقديماً يجد فيها الأغنياء والأعيان والفقراء والوافدين. إنها تمدنا بمشهد واضح حول مكونات المدينة وثقافتها، ففي الحمام ترى سواد الناس بمختلف ألوانهم ممن تخلفوا عن السوق(الدمشقي،**1999**م:ص**49**)، الذين يأتزرون اللباس المحلي وإلى جانب الشيوخ وبعض الرجال اليافعين قد تجد الصبية الصغار.

ويزداد إقبال الناس على الحمام عندما يكون محبوساً لجهة وقف (ذري أو خيري)، ومثال ذلك حمام فتحي أفندي الفلاقنسي[1] الدفتر دار «..الذي عمره في حي الميدان[2] المسمى

[1] هو فتحي بن محمد الفلاقنسي الأصل الدمشقي المولد، كان دفتردار دمشق إبان ولاية أسعد باشا العظم، اشتهر باهتمامه بالتعمير والإنشاءات ومنها عمارته المدرسة الفتحية في حارة القيمرية. انظر: (البديري،1959م:ص60).

[2] امتدّ حي الميدان إلى الجنوب من دمشق، وشهد نمواً ملحوظاً في القرن الثامن عشر، وضمّ خلال القرنيين السادس والسابع عشر الميلاديين ثلاثة أقسام الميدان الفوقاني والوسطاني والتحتاني وكان يسكن المنطقة أغلب الوافدين إلى دمشق من جنوب الشام أو من كان يستقر بالمنطقة من الحجاج، ويوجد في ميدان الحصى حمام بيدمر

باسمه» (البديري،**1959**م:ص**80**) وأوقف عليه جرايات، وكان المرء يستحمم فيه من دون مقابل ويأكل قرصين من الصفيحة(نعيسه،**1986**: ج**1**، ص **122**)، وهناك حمام القاضي محب الدين(ابن المبرد، **1988**:ص**49**) الذي كان متولياً عليه سنة **1210**هـ/ **1795**م الشيخ عبد الرحمن بن حسين المرادي.(الصواف،**2003**م: ج**2**، ص **929**).

ويعد ذهاب النساء إلى الحمام الدمشقي جزءاً من الثقافة الدمشقية وكنّ يأتين إلى الحمام بكامل زينتهن مع حاشيتهن، وغالباً ما يُعد لهن الحمام مسبقاً ويصطحبن معهن في بعض الأحيان المغنيات، خاصة إذا كُنّ قد قمن بحجز الحمام لهن ولصديقاتهن وقريباتهن مسبقاً (كيال، **1994**: ص**220**؛ نعيسه، **1986**: ج**1**، ص**130**).

- عالم ذكوري وخصوصيات نسائية:

إذا سلمنا بأن كل شيء نص، وكل شيء لغة، فلنا أن نتخيل ما يقدمه الحمام في سياق الحديث عن علاقة النساء به ثقافياً، فالبيوت الدمشقية محافظة في ثقافتها في العصر العثماني وحتى اليوم. لذا يبدو الحمام هو المكان الوحيد الذي تكشف فيه الدمشقية جسدها بالمعنى الحرفي، وهو وسيلة للتثاقف النسوي المنظم والذي يتم بمواعيد محددة، هذه التثاقفية التي يبدو الجسد

وحمام مستجد. انظر : ابن طولون، 1963م:ج1، ص156،181). وحول حي الميدان أنظر دراسة:(Marino, B.1997).

عنوانها ونصها المكون، تكشف عن مفارقة كانت تحدث بين موقع المرأة في البيت وهي محافظة، إلى امرأة تجتهد في عرض مفاتن جسدها الذي ربما ينتقل تفاصيله، عبر المتواتر بين النساء، فينوي من ينتظر الخبر عن صحة الجسد وجماله الزواج بهذه أو تلك.

وفيما يلتقي الرجال نهاراً أو ليلاً في المقهى، فقد أتيح للنساء الدمشقيات وهن محرومات من المقاهي، أن يذهبن إلى الحمامات وكان يطيب لهن اللقاء، حيث يغسلن أطفالهن ويلتقين بصديقاتهن ويعرضن بناتهن المناسبات للزواج(زاك،**2005**م:ص**84**).

عالم الحمام النسائي كان يعج بالمؤهلات للزواج، مما حول الحمام إلى شبه سوق للعرائس. وفي مقابل عرض بعض الأمهات لبناتهن المؤهلات للزواج، كانت الأم التي لديها شاب مقبل على الزواج وتريد أن تزوجه تنتقي لولدها العروس من الحمام في بعض الأحيان، إذ تتاح لها الفرصة في الانتقاء وإمعان النظر في الفتاة المبتغى الإطلاع على محاسنها من شعر رأسها حتى أخمص قدميها(كيال،**1984**م:**257**) ففي الحمام:

[... تصادف أم العريس أو أخته أو الخاطبة خالتها في الحمام بين الفتيات اللواتي يأتين مع أمهاتهن بغية الاستحمام. وفي الحمام تتأمل الأم في تلك الفتيات الواحدة تلو الأخرى: في قوامها وتناسق جسمها وحركاتها العفوية ومشيتها، حتى إذا صادفت....من حيث المظهر الخارجي أو تأتي إليها بنظرة حنو باسمة، ومن ثم تتحين الفرصة لمحادثتها، حتى إذا تم لها ذلك

تلاحظ نبرة لسانها وطلاقتها ونغمة صوتها ومن خلال هذا تعرف اسمها وعمرها وعائلتها...](كيال،1964م:ص 219).

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، فحمام النسوان غني بالمشاهد التي يكون الجسد عنوانها تقليب وفحص الجسد النسائي ومن ذلك:

[..وبعد الغداء تحاول مساعدتها – أي أم العريس – في تحميم الأولاد إن وجدوا أو تدعوها إلى جرنها مما يفسح المجال لها للاقتراب من الفتاة بصورة أكثر فتغسلها كُم كُم...وخلال ذلك تشم رائحة فم تلك الفتاة وأذنها ونَفَسها وعرقها وتحت إبطها فإن راقت لها تبدأ بخوض الموضوع بصورة جدية بعد الصلاة على النبي وتحويطها بأسماء الله الحسنى ...](كيال،1964م:ص220).

ومع ذلك، فإلى جانب هذه الوظيفة الخاصة بالزواج، والتي كانت تقوم بها الحمامات، فإنها تمثل أماكن للاسترخاء وهي بالنسبة للنساء مجال للترفيه أكثر من الرجال. ولم يقتصر الاهتمام بالحمامات عند هذا الحد، بل دخلت في اهتمامات مثقفي دمشق، ووضعت مؤلفات خاصة بها، ومنها مخطوط يوسف عبد الهادي(ت: 909هـ/ 1503م) «آداب الحمام وأحكامه»، ومخطوط عدة «الملمات في تعداد الحمامات».

وقد تذهب النسوة للحمام معا بشكل جماعات بعد أسبوع على انقضاء ولادة إحدى نساء الحي، ويحضرن معهن الطعام ويمدن سماطاً، ومع أن هناك حمامات خاصة في بيوت الأثرياء

مثل حمام منزل الشيخ مراد المرادي [1]، بوسط الدار، إلا أن النسوة كنّ يذهبن لحمام السوق، تقول السيدة زهرة المرادي «مع وجود حمام ببيت جدنا مراد المرادي إلا أننا كنا نذهب في المناسبات لحمام السوق مثل حمام العروس، ولا زلت أذكر الحمام منذ مجيئي لعمان سنة **1951**م»(المرادي، **2009**م).

والحمام الدمشقي مثله مثل المقهى، استقطب الناس في الحارات والأسواق ولم يكن مقصوراً على حالته الوظيفية، باعتباره مكاناً للغسل وطهارة البدن بعد الجنابة، حسب الأحكام الإسلامية، بل أضحى وحتى اليوم مكاناً يرتاده الناس للتلاقي والاسترخاء وربما السمر، وهو بذلك يلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية، أما عالم الرجل في الحمام، فهو غير مثير وغرائبي مثل عالم النساء الذي نسجت حوله الكثير من الطرائف والحكايات.(كيال،**1964**م:ص**213**)

فبوجود النساء في الحمام يخرج عن كونه مكاناً للاستحمام والطهارة لأن تناول الطعام في الحمام يعد من جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية، ومن خلاله تستطيع استكشاف الكثير من معاني الحياة اليومية، وتقاليد المجتمع وسلوك الأفراد ومستويات الحياة.

---

[1] مراد بن علي بن داوود بن كمال الدين بن صالح بن محمد البخاري النقشبندي توفي 1132هـ/، مؤسس الأسرة المرادية في دمشق وأحد أبرز شيوخ الطريقة النقشبندية.(المرادي، محمد.1988م: ج 4: ص114 116).

لا تقدم المصادر معلومات وافية عن سلوك النسوة في الحمامات، لكن بالوسع الاعتماد على الأدب لاستجلاء شيئاً من خصوصيات النساء وسلوكهن، فموعد الذهاب إلى الحمام في حلب كما في دمشق يحدد للنسوة يومين أو ثلاثة في الأسبوع، ويعتبر يوم الخميس أحد هذه المواعيد(خليفة،**2006**م:ص**47**).

تسير النسوة بشكل جماعي وعددهن بين الأربعة والخمسة، وغالبا ما يرافقهن أحد أبنائهن إلى الحمام أو احد خدم الأسرة أو صبية رب الأسرة في مكان عمله حاملا ما يسمى «البقجة» (نعيسه،**1986**م:ج**1**،ص**126**) والذي يُمنح إجازة قصيرة عند دخولهن على أن يعود إليهن ليصطحبهن لحظة الخروج إلى المنزل في طريق العودة عبر السوق أو أزقته.

الدخول إلى الحمام يتم بترتيب متفق عليه بين النسوة، انحناء الرؤوس ضرورة عند مدخل الحمام الذي يكون أدنى من مستوى الشارع أو الزقاق. تخرج «الريسة/ المعلمة» وتستقبل الزبونات وتقبض منهن الأجرة و»تكون بهيئة جميلة من ملبس وغيره»(القاسمي،**1988**م:ج**1**، ص **108**) مرحبة بالنسوة، اللواتي يخلعن ملابسهن في البراني، ويتقدمن إلى الوسطاني ومن ثم الجواني، «نسوة من مختلف الأعمار يغشو الأجساد بخار الماء، يتمددن عاريات على الحجر الأصفر القديم، تتعالى ضحكاتهن، البلل يغرق مساماتهن المنفتحة لشهوة الماء.» تراقب الأم أو الجدة أجساد البنات والحفيدات، وأحيانا تخرج النسوة المسنات من صرتهن نوعا من الأعشاب التي تنقع وتفرد في طاستها وتوزع

على البنات ليدهنّ أجسادهن ومواضع الترهل فيها، بصمت ينفذن تعليمات الجدة أو الأم التي تراقب تفاصيل اللحظة»(خليفة،2006م:ص49).

في مقصورات الحمام الوسطاني والجواني تخلع النسوة قباقيبهن، يجلسن بجانب أجران الماء المحفورة في الرخام والحجر، والتي تنصب فيها المياه من فتحتين واحدة للماء الحار والأخرى للبارد، تمارس النسوة مزجا للماء، كلٌّ بحسب درجة احتمال جسدها لحرارة الماء التي تمدهن بحالة من التلذذ التي يرتفع بها صوتهن مغنيات لبعض وهنّ يدلكن ظهور بعضهن، وقد يتطور المشهد إلى حالة من الرقص والتمايل.

تتبادل النسوة بجوار الجرن طاسات الماء النحاسية، صوت النحاس يختلط بصوت الماء المنسكب على الجسد، الذي يتم فركه بالليف والصابون، إلى درجة الاحمرار، الذي يولد عند النسوة رغبة متزايدة بسكب الماء الحار، الذي يتم تبريده إما عبر فتحة الماء البارد أو من خلال «زقاقة البارد» وهي المرأة التي تأتي بالماء البارد وتضيفه إلى الماء الساخن حتى يصبح محتملا على الجسد.(القاسمي،1988م:ج1، ص 108)

كان الصابون المستخدم أنواعا، منه البلدي والمغشوش والنابلسي والجعفري والغار، تعطى كل امرأة «فلقة» من الصابون مع الليف، وكان أفضل الصابون للنساء الميسورات صابون الغار والجعفري والنابلسي، في حين أن الفقيرات كنّ يستخدمن نبات الشنان في الحمام من أجل تنعيم الشعر والبدن وفرك

الجسد.(القاسمي،1988م: ج2، ص269؛ نعيسه،1986م، ج1، ص129).

تحضر المدلكة للنسوة ومعها مساعدتها البلاّنة والناطورة، وتقوم بفرك جسد المستحمة بواسطة الليفة التي تحركها في إناء معدني فيه قليل من الماء الحار لتحضر رغوة الصابون، وبهذه الليفة يفرك جسد المرأة بدءا من الرأس وحتى القدمين وبعد رش الماء تبدأ البلاّنة بالتكييس مستخدمة كيس على شكل قفاز من شعر الماعز، ينظف الجسد ويلينه، ثم تمد البلاّنة الزبونة على البلاط الحجري المتوسط الحرارة، أولاً على البطن ثم الظهر، مع وضع فوطة تحت الرأس لتجنب ملامسته للأرض، وعندما تنهي التكييس تحرك مفاصل المستحمة وتمطها على مواقع اتصالها، ثم تنادي على الناطورة التي تحضر الفوط وتجلب المناشف الجافة، ويحمل الناطور أو الناطورة بقجة تحوي عدداً من المناشف والمحارم البغدادية والمكاوية والمادبية والبقجات اليمينة(سجل محكمة دمشق الشرعية رقم 411، حجة 56، ص 34، 13 رجب 1265هـ/ 1848م) ثم تخرج المستحمة إلى المصطبة في القسم البراني وتشرب الأعشاب المغلية(إيكوشار ولوكور، 1985م، ص47).

تمد النسوة في الحمام سماطاً[1] على الأرض، وتتحلق المستحمات حوله، وتأخذ مادة الحمام أو ولائمه منحىً

[1] السِماط لغةً: سماط القوم: صفهم، ويقال: قام القوم حوله سماطين أي صفين، والسماط في عادة أهل دمشق ما يبسط على الأرض لوضع الأطعمة وجلوس الآكلين، ويعود كتقليد إلى الفترة الأيوبية والمملوكية، ويمد السلاطين والولاة أو الأعيان سماطا من الطعام يدعون إليه الواردين للمدن والفقراء في مناسبات خاصة

استعراضياً، فكل امرأة تحاول إظهار مهارتها في إعداد الطعام أمام مثيلاتها من السيدات الأخريات. ومن ثم يخرج الطعام عن كونه حاجة لسد الجوع إلى حالة من التظاهر وإبراز القدرات.

تتزين موائد الولائم في الحمامات بألوان الزيتون الخضراء يضاف إليها المجدرة والبرغل والكوسا المحشوة بالبرغل والبندورة (اليهودي المسافر)، والكشكشة الخضراء والمزينة بالجوز والزيتون والبقدونس والنعناع والزيت، ويمدّ المخلل أو الفليفلة المكبوسة وأرباع البصل.

يخضع ترتيب الولائم في حلقات النسوة إلى تراتبية دقيقة داخل الحمام، فالنساء الفقيرات يتناولن طعامهن مع أولادهن وأثناء الاستحمام يغسلن بعضهن.(القاسمي،**1988**م:ج**1**،ص**37**). أما الميسورات، أو بتعبير أهل الشام «المسعدات»، فيعرض طعامهن مستعينات بالبلاّنة «التي تدلك البدن بالكيس وتصبغ الشعر الأبيض»(القاسمي، **1988**م، ج**1**، ص**108**)، وأحياناً يتمّ الاستعانة بالريّسة، ويمدّ الطعام في مكان بارز من الحمام سواء الوسطاني أو البراني(كيال،**1964**م:ص**221**).

يعد الطعام، سواء قدم في الحمامات أو كان بشكل ولائم عامة أو خاصة، مكوناً من مكونات الثقافة الإنسانية لأي مجتمع،

وعامة، ويتكون بشكل رئيسي من الدشيشه والخبز والشوربة، كما يشير ابن كنّان الصالحي إلى السماط الذي كان يمدّ في التهاليل الدمشقية وكان يظم المحلى والدشيشة. ابن منظور،1999:،مادة سمط)؛ (ابن الحمصي، 2000م، ص436؛ ابن كنّان،1994م، ص451).

فالأغذية التي يعدها أي مجتمع ويستهلكها تعمل على توطيد الروابط الاجتماعية وتحديد الهوية والمناسبات المهمة. وهي اعتبارات تتجاوز أبعاد التزود بالحاجات الأساسية.

يحتل الزعتر مكاناً مرموقاً في المطبخ الشرق أوسطي، والشامي تحديداً، وتعكس طرائق إعداده المناسبة التي يقدم بها، ففي الحمامات يرافق الزعتر المائدة وهو مرقوق مع الخبز المدهون بالزيت. ويحتل مكانة خاصة لأنه يعد طعام الحمام التقليدي لدى شرائح المجتمع كاملة وينتهي الطعام عادة بتناول الفواكه بالبرتقال أو البطيخ الأخضر أو الأصفر أو الخيار والقثاء كل حسب موسمه.(كيال،**1964**م:ص**221**)

عندما تتبادل النسوة الدمشقيات الطعام في الحمام، وعندما تتقاسم موائدهن أنواعاً من الطعام، كالمشروبات والوجبات الخفيفة والمخللات والحلويات والفاكهة، فإنها تعبر عن الفئة أو الطبقية والأضواء والإقصاء والحدود، وشكل التعاملات عبر حدود الحارة أو العائلة وفي إطار المرجعية الثقافية.

مغادرة النسوة للحمام لها نسق خاص، في حي العقيبة إلى الجنوب من مقبرة الفراديس- حالياً مقبرة الدحداح- وإلى الشمال من باب الفراديس أحد الأبواب الشمالية للمدينة، يقع حمام أمونة أو حمام شجاع[1]، والذي كان يعد من أفقر حمامات دمشق، وقد

[1] ذكره النعيمي باسم حمام الشجاع، ويعود للقرن السادس الهجري، وبقع وسط حي سكني، تحول فترة من الزمن إلى مصبغة وأعيد ترميمه عام 2008م ضمن مشروع

كان إبان العصر العثماني واحداً من الحمامات التي تذهب إليها النسوة مساءً ثم في القرن العشرين خصص للنساء صباحاً والرجال مساءً وظل كذلك حتى عام 2002م، ثم صار بالإمكان حجزه في أي وقت.(الأتاسي،2008م:ص22).

لحظة الخروج، يكون الصبي المرافق ينتظر في الخارج، يحمل بقج النسوة الخارجات من حمام أمونة في حارة العقيبة أو حمام البكري في حارة القيمرية أو غيرهما، تمر النسوة وسط محلات تتوزع على جانبي الطريق المؤدية لحمام أمونة الذي يحيط به اليوم مكتب عقاري ومجموعة محلات للمواد الغذائية، وبالقرب منه تنتشر مناشر الخشب القديمة وورش القصدير والنحاس،(الأتاسي، 2008م:ص23) والتي لازلت تشكل مع عناصر معمارية أخرى نموذجا بنائيا متماسكاً للحارة الدمشقية القديمة، وأثناء عبور النسوة، وبالرغم من أن الرجال يكونون في مشاغلهم، إلا أن وقع خطواتهن وهن معطرات مستحمات لا يغيب عن نظرهم.

- سرديات الحمام:

يتوارث الدمشقيون في تراثهم الثقافي الكثير من القصص عن الحمامات(كيال،1964م:ص223-231)، والسؤال هنا كيف يمكن أن تكتب ثقافات الحمام الدمشقي المتعددة والمتباينة؟ فهل يمكن التعبير عن هذه الثقافة دون المساس ببنائها المتراكم وتأويلها؟ هنا لا بد من معاينة السرد السائد عن بعض الحمامات الدمشقية،

قاده المعهد الفرنسي بدمشق.(النعيمي، 1948، ج1، ص173؛ إيكوشار ولوكور، 1985م: ص)46.

بحيث تظهر الألفاظ المستخدمة للإجابة عن بعض التساؤلات وعن الموروث الثقافي الشفاهي المقتضب والغرائبي في آن، ونختار منها بعض القصص والحكايات التي تروى بقالب أسطوري عن بعض الحمامات. فحمام الذهب الذي يقع في حي منبر عاتكة، تروى عنه أسطورة شعبية تقول:

[...إن صاحبة الحمام خرجت لبعض أمورها في السوق وتركت أبنتها وحدها فطلع عليها كنز فأخذت تنقل الذهب إلى الإيوان، وعندما رجعت أمها طرقت الباب فردت البنت فانغلق عليها الكنز فطمرها ولم يبق منها إلا شعرها ... وقيل أنه سمع صوت البنت وهي تستغيث قائلة عطشانة ... عطشانة ... فبينت بجرة في مكان الشعر والحمام الحالي ...](الشهابي، **1996**م:ص**164**)

ومما يرويه منير كيال من الحكايات والروايات الشامية ذات الطابع الخيالي، التي تشف عن معانٍ خاصة بالليل الدمشقي وثقافة السهر والتسلية في الحمامات، تلك الحكاية التي ما زالت النسوة المسنات في دمشق يروينها في صيغ متشابهة وتقول:

[...إن أحد المُصَوْبنين- من يستخدم الصابون إضافة إلى كيس صغير خاص يوضع في الكفّ لتنظيف جسد المستحم في حمام السوق- كان نائماً في داره حين طُرِقَ عليه الباب ليلاً. ولما سأل عن الطارق، طلب إليه -الطارق- أن يوحِّد الله، وأن يصحو من نومه، فقد أوشك الفجر أن يبزغ، وهو يريد أن يستحم، والحمام بدون ريّس -أي مصوبن- فماكان من صاحبنا إلا أن قال له، اسبقني...وسألحق بك. وارتدى ملابسه على عجل، وانطلق

مسرعاً إلى الحمام، فوجد الزبون على باب الحمام ينتظر، ففتح له الباب ودخلا، ثم أنزل الريس الثريا، وأشعل الأسرجة بعد أن زيّتها، وفعل مثل ذلك في «الوسطاني»، و»الجوّاني» -قسمي الحمام الداخليين- وعندما بدأ بتفريكه بالكيس، أخذ ضوء السراج يخفت، فأراد الريس إصلاح ضوء السراج، فقال له الزبون: لا تتعب نفسك! سأصلحه عنك. وهنا مد الزبون يده ليصلح الضوء، فإذا هي تطول عدة أمتار، وتنتهي بحافر حمار. ذعر الريس -المصوبن- من هول المفاجأة وانطلق هارباً إلى البرّاني- قسم الحمام الأول- فاعترضه المعلم- مدير الحمام الذي كان قد وصل- وسأله عما به فقص عليه ما شاهده. فأظهر المعلم دهشته، ولم يجد غرابة في ذلك قائلاً: أليست كهذه؟ ومدّ يده، فإذا هي تصل إلى سقف البرّاني، وتنتهي بحافر أيضاً. فهرب المصوبن بلا وعي إلى السوق، فناداه الحمصاني -بائع الحمص والفول- مستفسراً عن سبب ذعره وركضه في السوق، في ذلك الوقت شبه عارٍ، حافي القدمين! ولما قص عليه خبر الزبون والمعلم، قال له الحمصاني: أليست كهذه؟! ومدّ له يداً انتصبت أمامه عدة أمتار كسابقاتها، فهرب إلى داره، ففتحت له زوجه الباب فقص عليها ما حدث. وهنا أيضاً مدّت يداً مشابهة، فهرب من الحي كله] .(كيال،**1964**م:ص**235-236**).

يقترب القص السائد عند الحمامات الدمشقية من مفهوم الثقافات الشعبية، الذي غالباً ما يحيط به غموض دلالي إلى جانب ما تتسم به الثقافة الشعبية من تضخيم للأحداث أو تصور خيالي، لكن ميزة هذه الثقافة الساردة للحمامات في أنها لا تنتمي إلى طبقة أو فئة ولا تدين بشيء من التبعية لأي مؤلف.

لذا يمكن تجاوز الحمامات الدمشقية باعتبارها مباني نفع عام إلى محاولة الكشف عن الأبعاد الثقافية لها في عالم اللهو التسلية. فكل حمام له قصة وله سرده المتعلق به والمرتبط غالباً إما بحدث جماعي أو بطابع تقديسي(الشهابي، **1996**م:ص**65**؛كيال،**1964**، ص**226**).

ومما يدلل على ذلك، ما جاء في السرد حول تسمية حمام السلسلة، الواقع في حي الكلاسة ومما يتناقله الدماشقة عن سبب التسمية أنه ثمة قنطرة تتدلى منها سلسلة يقسم عليها القوم إذا اختلفوا في أمر، فإن كان القسم صادقاً بقيت السلسلة على حالها، وإن كان كاذباً ارتفعت، ومن المتوارث في قصص هذا الحمام:

[..ذات مرة اختلف اثنان على دين لأحدهما فادعى المدين أنه قد دفع ما عليه للدائن، فاحتكما إلى السلسلة التي بباب الحمام، فما كان من المدين إلا أن أتى بعصى وجوف قناتها وجعل المال في داخلها وأعاد إغلاقها من جديد...وما إن وصلا إلى السلسلة ودنا المدين ليقسم حتى ناول غريمه العصا وأقسم أنه سلمه ماله في ذمته يدا بيد، فلم تتحرك السلسلة، ثم عندما استرد العصا ارتفعت السلسلة ولم تعد تنزل أبداً..] (الشهابي، **1996**م:ص**165**)

ويلاحظ في سرد القصة استخدام الشعر كدلالة على وجود البنت، وظهور الماء فجأة عند قولها:»عطشانة..« ووجود الذهب والباب المغلق..الخ. هنا يصبح للكلمات دلالات، وهي أيضاً إلى حد ما، تصنع التاريخ، فعلى سبل المثال تتماهى إحدى وظائف الأسلوب مع تلك الوظيفة الهامة للشكل الذي أخرجت عليه

شهادة منشأ حمام الذهب في دمشق، وعلى هذا النحو، إن أيقنا بأن كل شيء نص وكل نص لغة فإنه بالإمكان تأويل وتفسير القص الدائر عند الدماشقة حتى اليوم حول الحمامات.

ومع أن تلك القصة غير واقعية ولا يقبل بها العقل، إلا أنها دالة على حجم الميثولوجيا التي تنسج في الثقافة حول مجالات الاستخدام اليومي، فالسلسلة التي تتحرك برأي قتيبة الشهابي منحولة، من قصص شعوب أخرى. وما يعضد رأي الشهابي ما نسبه ابن شداد (ت:684هـ/ 1285م) في الأعلاق الخطيرة، حين أشار إلى أن سبب التسمية يكمن في أن الحمام سمي بذلك الاسم لوقوعه عند درب السلسلة، في محلة باب البريد.(ابن شداد،1978م:193)

- جرن الشيخ وجرن العاشقة:

دونما نسيان لأهمية شكل البناء المستور للحمام، وأجزائه البراني والوسطاني والجواني، وعالم المهن الذي يقيم فيه المدلك والبلانة والمكبس والناطور وغير ذلك من المهن التي تشكل تراتبية خدمية محكمة بتقاليد متوارثة، وفي غاية الاختصاص، وترتبط أيضاً بنظرة ثقافية خاصة من المجتمع الذي نظر إليها على أساس ثقافي بالدرجة الأولى ومن هذه المهن أو الطاقم العمالي في الحمام المعلم والناطور والمصوبن والوقاد والأجير والقميمي والزبال والتبع والمكيس والبلانه والقهوجي.(القاسمي، 1988م: ج1، ص 107–109).

يشكل جرن الشيخ أحد أهم مكونات الحمام الدمشقي، وهو جرن من الحجر يوجد في أغلب الحمامات، كان الدماشقة يوقدون

له شمعة ليلة الإثنين والجمعة، وقد يتطور الأمر في بعض الحمامات إلى وجود جرن العاشقة كما هو الحال في حمام النوريزي(كيال،**1964**م:**227**)، وهنا يجب الإمعان جيداً بأن استخدام الجرن من قبل الرجال والسيدات في حالات من العري ووضع العاشقة في جوار الشيخ، ما هو إلا تعبير عن الكيفية التي تحلل بها العلاقة السببية بين الجرنين أو بتعبير أدق هي تفسير آخر للمعنى الثقافي للحمام من خلال النظرة الجنسية التي ترى فيه مكاناً يتجاوز الطهارة والنظافة إلى عالم من الإثارة والشهوة واللهو.

تزداد أهمية الجرن في كونه يتجاوز وجوده كوعاء يغرف منه الماء ويسكب على الجسد، إلى درجة التقديس والتبرك. وهنا توفر الغيبيات والغرائبيات والفلكور المرتبط بالحمام مجالاً ممكناً لتحديد البعد المتمثل في ممارسة الفعل، من وجهة ثقافية بحتة. فالحمام كبناء يبقى محافظاً على مجموعة من الموروثات الشعبية التي تظل مجندة باستمرار لإظهار البعد الثقافي عبر الأساليب والتجسيدات والتوظيف.

فسيدات دمشق حتى اليوم يعتقدن أن التبرك بالجرن يجلب الحظ والسعادة ويحجزن لتلك الممارسة مواعيد مسبقة، وهذا ما يسمى في الوعي المجتمعي النسائي «بالحجابة»، ويدفعن مقابل ذلك الإكراميات ويقدمن له النذور والزيت والشمع. وهذا الجرن غالباً ما يكون في الجزء الجواني من الحمام حيث الحرارة تكون في أعلى درجاتها(كيال،**1964**م:**227**).

ووجود الجرن في المكان الأكثر حرارة من الحمام، ويضيف إليه المزيد من الهيبة باعتبار أن البقاء بجانبه لأطول مدة سيجلب المزيد من البركة، عندها تدخل مؤثرات المكان من حرارة وبخار كثيف وماء في خلفية الأجواء الغرائبية التي ترقى إلى حد الأسطرة مما ينحى بالوظيفة الإجرائية لجرن الشيخ إلى ما يتجاوز النظافة وغرف الماء الساخن، إلى منحى التقديس الذي يرقى إلى درجة الاعتقاد أحياناً، وتقود هذه الحالة إلى أجواء من التسلية والإنعاش التي ظل الحمام مصدراً هاماً لها عند الرجال والنساء معاً.

وهنا يمكن القول بأن الحالة المنعشة للغسل والحرارة هي بحد ذاتها تبهج النفس، وتدفع إلى حالة من الطرب والرغبة في الغناء، كما يشير ابن خلدون (ت:808هـ/ 1405م)، في معرض حديثه عن تأثير الحرارة بالجسم البشري: « ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه. وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور مالا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها في الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور..» (ابن خلدون، 1993م:ص69).

وختاماً، سواء كان الحمام مكان يبعث السرور لمرتاديه، أو يؤدي وظيفة التطهر، إلا أنه في حالة مدينة دمشق وغيرها من المدن العربية، ظلّ مكملاً لدور السوق لكونه مرفق عام، وجدّ غالبا في الأمكنة القريبة من الأسواق، ففي حين تبدو الأسواق مجالا للمبايعة والمعاقدة والشراء وتوزيع الثروة، يقوم حمام السوق بدور اجتماعي وثقافي في المجال الحضري، بحيث يوفر فرصة للحضريين والتجار والقادمين المتعبين من الأرياف والراغبين بالتطهر والنظافة أن يجتمعوا في مكان واحد، تحضر فيه الموروثات والعادات والتقاليد وتتوحد الغاية من استخدامه بشكل مستمر.

وغالبا ما تنشأ لكل حمام روابطه الاجتماعية الجماعية المستقرة، بين الزبائن والمرتادين، والتي تُبقي على ديمومة الاستخدام، وهو ما يجعل حمام السوق يتقاسم الأدوار التواصلية مع مرافق أخرى في المدينة مثل المقهى والمسجد ومجالس السهر، وهو ما يمنح المدينة القدرة توفير الخدمات والحاجات لكل الفئات ولو بدرجات متفاوتة.

المصادر والمراجع

- المصادر

سجل محكمة دمشق الشرعي، رقم **357**، **حجه 244**، ص**135**، **4** جمادى الأولى **1255**هـ/ **1839**م.

البديري، أحمد بن بدير الحلاق (**1959**م). **حوادث دمشق اليومية (1154-1175هـ/ 1741-1762م)**، تحقيق أحمد عزت عبد الكريم، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة.

ابن خلدون عبدالرحمن بن محمد.(**1993**م) **المقدمة**، ط**1**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي (**1999**م) **الإشارة إلى محاسن التجارة وغشوش المُدلسين فيها**، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار صار ط**1**، بيروت.

الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (**1981**م). **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، تحقيق السيد الباز العريني، ط**2**، دار الثقافة، بيروت.

ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي (**1962**م) **مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تاريخ مصر والشام**، جزآن، تحقيق محمد مصطفى، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة.

الغزولي، علاء الدين علي بن عبدالله البهائي، **مطالع البدور في منازل السرور**، ط**1**، مطبعة إدارة الوطن، **1300**هـ/ **1883**م، النسخة المعتمدة طبعة حجرية مكتبة الجامعة الأردنية.

قساطلي، نعمان أفندي(**2008**م). **الروضة الغناء في دمشق الفيحاء**، مختارات، سلسلة كتاب البعث، الكتاب الأول.

ابن كنّان، محمد بن عيسى بن محمد الصالحي (ت:1153هـ/ 1740م). **الحوادث اليومية من تاريخ أحد عشر وألف ومية، 1994**م، ط1، تحقيق أكرم العلبي، دار الطباع، دمشق.

ابن المبرد، يوسف بن عبد الهادي،(1988م). **كتاب عدة الملمات في تعداد الحمامات**، تحقيق، صلاح محمد الخيمي، دمشق، دار ابن كثير.

ابن المبرد يوسف بن عبدالهادي.(1999م) **كتاب الحسبة في تعداد صنّاع دمشق وباعتها في القرن العاشرة للهجرة**، الخزانة الشرقية، الطبعة 2، مطبعة القديس بولس في حريصاً، مكتبة السائح، طرابلس.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (1999م) **لسان العرب** المحيط، 15ج، د.ط، دار صادر، بيروت.

المقار، محمد بن جمعة (1949م). الباشاة والقضاة، نشره صلاح الدين المنجد في: **ولاة دمشق في العهد العثماني**، دمشق.

المرادي، محمد خليل بن علي (1988م)، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ط3، دار ابن حزم، دار البشائر، بيروت.

النعيمي، عبد القادر بن محمد (1948م). **الدارس في تاريخ المدارس**، ط1، تحقيق جعفر الحسيني، 2ج، المجمع العلمي العربي، دمشق، مطبعة الترقي.

- **المراجع والدراسات**

أتاسي، سراب.(2008م) **في الحمام مجلات ومناهج بحثية متعددة الاختصاصات في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط**،

مشروع دولي، أويكم دورم، مؤسسة فينا للاستدامة العمرانية، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، دمشق.

ايكوشار، ميشيل؛ لوكور، كلود.(1985م) **حمامات دمشق**، ترجمة، ممدوح الزركلي، ونزيه الكواكبي، مطبوعات نقابة المهندسين، دمشق.

بدري، محمد فهد.(1976م) **الحمامات العامة في بغداد في القرن الخامس الهجري**، مطبعة الإرشاد.

البهنسي، عفيف.(2008) **العمارة في العثماني** مجلة المعرفة، العدد 541، تشرين أول 2008م، وزارة الثقافة دمشق، ص47.

بياتلي، قاسم. (2006 م). **ذاكرة الجسد، في التراث الشرقي الإسلامي: الرقص والفنون، والعرض الفني**، ط1، دار الكنوز، بيروت، ، ص89.

بيك، سامي عبد الرحمن.(1981م) **القول الحق في بيروت ودمشق**، ط1، دار الرائد العربي، بيروت.

دوروتيه، زاك.(2005م) **تطور وبنيان مدينة مشرقية إسلامية**، ترجمة قاسم طوير، مراجعة نزيه الكواكبي، ط1، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، دمشق.

خليفة، خالد.(2006م) **مديح الكراهية**، ط1، أميسا للنشر، دمشق.

الشهابي، قتيبة؛ إيبش، احمد.(1996م) **معالم دمشق التاريخية**، وزارة الثقافة، دمشق.

الصواف، محمد شريف (2003م) ، **معجم الأسر والأعلام الدمشقية**، بيت الحكمة، دمشق.

طلاس، مصطفى.(1993م) **المعجم الجغرافي للقطر العربي السوري**، ط1، 5 مج، مركز الدراسات العسكرية، دمشق.

عزب، خالد.(1997م) **تخطيط وعمارة المدن الإسلامية**، سلسلة كتاب الأمة، العدد 58، الدوحة.

العلبي، أكرم.(1989م) **خطط** دمشق، دار الطباع.

غيغ، كلود فيبر؛ بيشه، غازي؛ إمبر، فريدرك. (2007) **رسومات قصير عمره حمام أموي في البادية الأردنية**، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، عمان بيروت دمشق.

كيال، منير.(1984م) **يا شام في التراث الشعبي الدمشقي**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

كيال، منير.(1964م) **الحمامات الدمشقية وتقاليدها**، دمشق.

نعيسة، يوسف جميل.(1986م) **مجتمع مدينة دمشق في الفترة ما بين 1186–1256هـ/ 1771–1840م**، ط1، دار طلاس، دمشق.

مقابلة مع السيدة زهرة المرادي في منزلها بعمان بتاريخ 13/ 1/ 2009م.

Marino, B. Le Faubourg du Midan a Damas a Le'Epoque Ottomane (**1742-1830**). Institut Francais Arab de Damas. **1997**.

مسيحيّو المشرق في العهد العثمانيّ: من حالة أهل الذمّة إلى الحرّية والمساواة

البروفسور جوزيف أبو نهرا، الجامعة اللبنانية*

إن الكلام عن مسيحيي المشرق في العهد العثماني يستدعي توضيح العلاقة بين المسيحيّة وأرض الشرق الّتي فيها نشأت ومنها انطلقت. لذلك لا بدّ من تسليط الضوء على الأصول المشرقيّة للمسيحيّة، بعد أن أدّت التراكمات التاريخيّة إلى التباس الصورة في أعين العديد من الغربيين الذين يخلطون بين العروبة والإسلام، ويعتبرون خطأً أنّ مفهوم الإسلام ملازم للشرق، بينما مفهوم المسيحيّة ملازم للغرب، بالرغم من أنّ الشرق هو مهد الديانتين معًا والحاضن لأراضيهما المقدّسة(1).

إنّ كلّ مقاربة لتاريخ المسيحيّة تتجاهل أصولها المشرقيّة هي غير متكافئة وعرضة للإلتباس والخطأ. من الطبيعي أن تكون المسيحيّة متأصّلة في الشرق بالرغم من المضايقات التي واجهتها عبر التاريخ، وما زالت، وذلك بحكم نشأتها المشرقيّة: فمن الشرق إنطلقت، وفيه ترسّخت قبل أن تنتشر في أرجاء العالم. إنّ المرحلة الأساس لتاريخ المسيحيّة جرت أحداثها في الرقعة الجغرافيّة الواقعة بين ضفاف ما بين النهرين ووادي النيل من جهة، والقسطنطينيّة على ضفاف البوسفور من جهة أخرى. في أنطاكية أعطي أتباع المسيح للمرّة الأولى لقب «مسيحيين»، وفي مجمع نيقية، سنة 325، وضع نصّ قانون الإيمان، أساس العقيدة

* أستاذ وعميد سابق لكلّية التربية في الجامعة اللبنانيّة.

المسيحيّة، وكان قد حضر المجمع **19** أسقفًا من فلسطين و**23** أسقفًا من المناطق السورية بينهم أساقفة من صور ودمشق وبيروت[2]. في كنيستي الإسكندريّة والقسطنطينيّة برزت القواعد الأولى لأصول النسك والترهّب مع القديسين أنطونيوس وبوخوميوس وباسيليوس، وعنهم أخذت بدايات الحياة الرهبانيّة في الغرب. كذلك فإنّ أرثوذكسيّة الغرب عند اليونان والسلاف، أصولها مشرقيّة أنطاكيّة[3]. ويقول المثلّث الرحمة غبطة البطريرك إغناطيوس هزيم حول هذا الموضوع: «إنّ المسيحيّة هي في النهاية ظاهرة شرقيّة لأنّها وُلدت في الشرق... والأناجيل هي خير تعبير عن مشرقيّتها[4].

بعد لمحة عن مسيحيي المشرق في ظلّ النظام العثماني وعلاقتهم بالإدارة الإسلاميّة الطابع في القسم الأوّل، ننتقل في القسم الثاني إلى الهواجس التي عاشها المسيحيّون لضمان حرّياتهم الشخصيّة والدينيّة، وتجاذبهم بين الشرق والغرب. ويعالج القسم الثالث دور الحماية الأوروبية والتنظيمات العثمانية في ضمان الحريّة والمساواة للمسيحيين. أمّا القسم الرابع فيتطرّق إلى الوضع الخاص الذي تمتّع به جبل لبنان في العهد العثماني والذي جعل منه ملاذ حرّية وواحة أمان.

I- مسيحيّو المشرق والنظام العثماني

يعالج هذا القسم الأوضاع العامّة للمسيحيين في العهد العثماني وحرّيتهم المنقوصة بصفتهم أهل ذمّة، واستقلاليّة كنائسهم مع نظام الملل.

1) الأوضاع العامّة للمسيحيين في السلطنة

1- الأهمّيّة التاريخيّة للمرحلة العثمانيّة

إنّ المرحلة العثمانيّة هي من المراحل الفاصلة في تاريخ المسيحيّة، ليس فقط بالنسبة للشرق الأدنى والكنائس الشرقيّة، بل أيضًا بالنسبة للتاريخ العالمي والكنيسة الجامعة. يعتبر الغربيّون أنّ العصور الحديثة وحركة النهضة التي رافقتها، بدأت إثر سقوط القسطنطينيّة (روما الثانية) بيد السلطان محمّد الثاني الملقّب بالفاتح، في **29** أيّار **1453**، وما تبعه من إنتقال قسم كبير من العلماء والفنّانين فيها إلى الغرب. وبعد أن احتلّ العثمانيّون الشرق الأوسط ومصر إثر انتصارهم على المماليك سنة **1516**، أصبحت الأراضي المقدّسة المسيحيّة والبطريركيات الثلاث، أنطاكية، الإسكندريّة وأورشليم تحت السيطرة العثمانيّة، إضافةً إلى بطريركيّة القسطنطينيّة، وذلك لمدّة طويلة تجاوزت **400** سنة (**1516-1918**).

يبقى التاريخ العثماني مرجعيّة أساسيّة لكتابة تاريخ مسيحيي الشرق، تربطهم به موروثات فكريّة واجتماعيّة عديدة. إنّه من أقرب التواريخ البشريّة إلى العرب وأكثرها إلتصاقًا بهم في الزمان والمكان، لكنّهم غالبًا ما بقوا بعيدين عن معرفته بموضوعيّة، فهمًا وتفكيرًا. إنّ العديد من الممارسات والإشكاليّات العربيّة المعاصرة لا يمكن إيجاد حلول لها بمعزلٍ عن إدراك جذورها التاريخيّة المرتبطة بالمرحلة العثمانيّة. ففي رحم الاحتلال العثماني كانت الإمتيازات الأوروبيّة لحماية مختلف الكنائس المسيحيّة، وعلى أثر

زواله أخذ الإحتلال الأوروبيّ شكل الإنتداب، فرسم حدود الدول العربية المعاصرة وما رافقها من بعثرة للخريطة العربيّة وإنشاء للكيان الصهيوني.

على الرغم من زوال الحكم العثماني، بقي العديد من المشاكل ذات الإرث السوسيولوجي أو السياسي مرتبطًا بالحالة العثمانيّة. وبما أنّ المجتمع كان قائمًا على التمايز بين مسلم وغير مسلم، فقد بقي للإنتماء الديني أهمّية كبيرة في الموروث التاريخي العائد لتلك المرحلة[5].

لم يعتبر المسيحيّون في بلدان المشرق العربي إنتقال السلطة من المماليك إلى العثمانيين سنة **1516**، حدثًا كبيرًا ذات شأنٍ تغييريٍّ بارز، وذلك بسبب تجربتهم الطويلة مع الحكم الإسلامي. لقد سبق أن عاشوا منذ الفتوحات العربيّة الأولى، تحت سلطة قوى متعاقبة اعتمدت الإسلام معيارًا لتصنيف النسيج البشري، وشرعًا لنظام الحكم. لم يكن لهم في ظلّ هذا النظام مساهمةٌ في الرأي أو مشاركةٌ في القرار. إنّهم أهل ذمّة في حمى المسلمين، لا يتساوون معهم في الحقوق بل هم دونهم في حيازتها وممارستها، وفي إمكانية الدفاع عنها أمام المحاكم الشرعيّة[6].

عندما احتلّ العثمانيّون بلاد الشام ومصر لم يغيّروا كثيرًا في الأوضاع القائمة، فقد حافظوا في معظم المناطق، على النظم الإداريّة والاقتصاديّة المعمول بها سابقًا في زمن المماليك. ففي سوريا ولبنان وفلسطين أبقوا الحكم في أيدي الأسر المحليّة التي كانت تتمتّع بنفوذ وبامتيازات قديمة العهد، وأبرزها أسر إسلاميّة

لأنّ نسبة المسيحيين لم تكن كبيرة قياسًا لعدد المسلمين في ذلك العهد، وذلك نتيجة الاضطهاد الذي لحق بهم تحت حكم المماليك، وهذا ما دفع العديد منهم إلى اعتناق الإسلام، طوعًا أو قسرًا[7].

كان احتلال العثمانيين للشرق سريعًا. بعد هزيمة المماليك في مرج دابق بالقرب من حلب، في 23 آب 1516، دخل السلطان سليم مدينة حلب برفقة الخليفة العبّاسي المتوكّل على الله في 3 أيلول[8]. عندما ذكر الأئمّة إسم السلطان في جوامع حلب، لقبّوه بـ«خادم الحرمين الشريفين»[9]. وبعد مرج دابق احتلّ العثمانيّون حماه وحمص ودمشق وساروا جنوبًا مرورًا بلبنان وفلسطين، فاحتلّوا مصر في 13 نيسان 1517.

2- المسيحيّون في ظلّ الإدارة العثمانيّة

في العهد العثماني الأوّل، استمر تقسيم بلاد الشام إلى ثلاث ولايات هي الشام وحلب وطرابلس. سنة 1660 تمّ تأسيس ولاية صيدا، وأُلحقت المناطق التي تشكّل لبنان اليوم، بولايات الشام وطرابلس وصيدا[10]. عندما احتلّ السلطان سليمان القانوني العراق سنة 1534، قسّمها إلى أربع ولايات: بغداد، الموصل، البصرة وشهرزور (وهي في منطقة جبال كردستان على الحدود الفارسية)[11].

في النصف الأوّل من القرن السادس عشر شملت الفتوحات العثمانيّة معظم العالم العربي فأصبح العثمانيّون القوّة العظمى في

العالم الإسلامي، وحماة الأراضي المقدّسة المسيحيّة والإسلاميّة في فلسطين وشبه الجزيرة العربيّة والعراق. وفي الوقت الذي كانت فيه السلطنة العثمانيّة تزداد سيطرةً واتّساعًا، كانت أوروبا المسيحيّة تعاني من الإنقسامات الدينيّة والسياسيّة. ففي السنة التي فتح فيها السلطان سليم الأوّل مصر (**1517**) كان لوثر يعلّق بنوده الإعتراضيّة على باب كنيسة ويتنبرغ مهاجمًا البابا والعقيدة الكاثوليكيّة، فأدّى ذلك إلى نشأة البروتستانتيّة وقيام الحروب الدينيّة بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا.

السلطنة العثمانيّة دولة إسلاميّة، اعتمدت المذهب الحنفي مذهبًا رسميًّا، ولعب فيها المفتون دورًا هامًا في مختلف المجالات. كان المفتي الأكبر في اسطمبول رئيس العلماء، ولقّب في عهد السلطان سليمان القانوني بـ«شيخ الإسلام». وكان له صلاحيّات واسعة، فهو يعيِّن المفتين في مراكز الولايات، ويحقّ له إصدار فتوى بعزل السلطان نفسه[12]. من الملاحظ أنّ السلاطين العثمانيين لم يتّخذوا لقب «الخليفة» بصورة فعليّة حتى أواخر القرن التاسع عشر، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني الذي لجأ إلى هذا اللقب لأسباب سياسيّة، واتّكل على الصفة الدينيّة لمجابهة الحركات القوميّة في المناطق العربيّة، ولإخافة الدول الأوروبيّة، وبخاصة بريطانيا التي كانت تحكم ملايين المسلمين في الهند[13].

بعد الفتوحات الواسعة التي امتدّت على ثلاث قارّات: أوروبا وآسيا وأفريقيا، حكمت الدولة العثمانيّة شعوبًا عديدة، اختلفت قوميّاتها وأديانها ولغاتها. ضمّت منطقة الشرق الأوسط

كنائس متنوّعة: الروم الأرثوذكس، السريان اليعاقبة، الأرمن، الموارنة، الكلدان، الأشوريّون، الملكيّون والبروتستانت، إلى جانب اليهود وطوائف إسلاميّة[14].

لم يكن المسيحيّون يتمتّعون بالمساواة التامّة مع رعايا الدولة المسلمين، إلاّ أنّهم تمتّعوا ببعض الحريّات الدينيّة في ممارسة شعائرهم، وتكفّلت الدولة بمسؤولية حماية أرواحهم وممتلكاتهم، وذلك في ظلّ نظام الملل الذي كان يصنّف رعايا الدولة على أساس المذهب الديني وليس على أساس القوميّة أو اللغة. وكان لكلّ ملّة مسيحيّة رئيسها الديني وهو البطريرك. يتعارض نظام الملل مع فكرة الدولة الحديثة التي تنظر إلى رعاياها على أساس المواطنة القائمة على المساواة في الحقوق والواجبات ولكن مفهوم المواطنة هو حديث، نشأ في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر، ولم يكن سائدًا في المراحل الأولى من العهد العثماني.

على الصعيد الإداري، في بداية العهد العثماني، ترك الفاتحون الجدد في سوريا ولبنان الحكم بيد أصحاب النفوذ الذين احتفظوا بامتيازاتهم القديمة، ومنهم أمراء آل معن في لبنان الذين حلّوا محل التنوخيين بسبب موالاة هؤلاء للمماليك في حربهم ضد العثمانيين. كما طرد العثمانيون آل الحنش من حكم البقاع وعيّنوا مكانهم أسرة شركسية على رأسها الأمير محمد بن قرقماز، لكن آل الحنش عادوا فيما بعد إلى حكم البقاع[15].

في القرن السادس عشر كانت نسبة الوجود المسيحي في منطقة الهلال الخصيب متدنّية قياسًا للسكان المسلمين الذين بلغت

نسبتهم في أواخر القرن **91**٪ [16]. وفي مصر لم يتجاوز عدد المسيحيين الأقباط حتى القرن الثامن عشر، بضع مئات من الآلاف. تذكر المصادر التاريخيّة أنّ بطريرك الإسكندريّة ملاتيوس بيغاس لم يتمكّن من تأدية المبلغ الباهظ الذي طالبه به والي مصر العثماني لقاء تنصيبه سنة **1590**، فعمد الجنود إلى نهب كاتدرائية الأرثوذكس في الإسكندريّة التي لم يكن لهم كنيسة سواها في المدينة[17]. حتّى القرن السابع عشر كان البطريرك هو الأسقف الوحيد لبطريركيّة الإسكندريّة الأرثوذكسيّة[18]. وفي نهاية القرن الثامن عشر لم تكن الكنيسة القبطيّة تعدّ أكثر من **200** ألف نسمة أي حوالي **11**٪ من سكّان مصر، وكانت تضم عشر أسقفيّات، معظمها في مصر العليا. ولمّا كانت الكنيسة القبطيّة في الأساس ريفيّة تتألّف من فلاّحين، فقد تغاضت عنها السلطات العثمانيّة لقلّة خطرها. وكانت تضمّ حوالي مئة كنيسة وسبعة أديار[19].

في بطريركيّة أورشليم الأرثوذكسيّة كان عدد المؤمنين قليلاً ولا يتجاوز عدد المؤمنين في بطريركيّة الإسكندريّة. وكانت هناك منافسة حادّة مع اللاّتين والأرمن في الحفاظ على الأماكن المقدّسة. وقد شجّعت السلطات العثمانيّة هذا الصراع وأفاد منه الحكّام المحليّون بمبالغ طائلة أخذوها من الأطراف المتنازعين.

إنّ العدد الأكبر من المسيحيين كان تابعًا لبطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة لكنّه بدأ بالتضاؤل في القرن الثامن عشر بسبب انتقال قسم من المؤمنين إلى المذهب الكاثوليكي وتأسيسهم كنيسة الروم الملكيين الكاثوليك. أمّا الكنيسة المارونيّة فكانت الأكثر

تماسكًا وتنظيمًا جراء احتكاكها المتواصل بروما التي أمّنت لها دعمًا روحيًّا وثقافيًّا كانت تفتقده الكنائس الشرقيّة الأخرى.

3- تكيّف الكنيسة الأرثوذكسيّة مع السلطة الإسلاميّة الحاكمة

قبل سقوط القسطنطينيّة بيد العثمانيين، كان الإمبراطور البيزنطي يجسّد وحدة الإيمان، ويصون اللاهوت الأرثوذكسي بحيث يؤمّن العلاقة بين الكنيسة والسلطة المدنية القائمة. ولكن بعد سقوط القسطنطينيّة وزوال الإمبراطوريّة البيزنطيّة برز في الأوساط الأرثوذكسيّة تيّاران في مواجهة الوضع الجديد وبخاصّة عندما احتلّ العثمانيّون بلاد الشام ومصر، وأصبحت بطريركيّات أنطاكية وأورشليم والإسكندريّة تحت حكمهم. التيّار الأوّل: كيفيّة تعاون الكنيسة الأرثوذكسيّة مع الحكم الإسلامي، والتيّار الثاني: كيفيّة تعايش المسيحيين والمسلمين.

بعد الانفتاح الذي أظهره الحكم العثماني في التعاطي مع بطريرك القسطنطينيّة والرعايا المسيحيين، برزت أرجحيّة تيّار فكري ظهر داخل الأوساط الأرثوذكسيّة منذ ما قبل سقوط القسطنطينيّة، يعتبر أنّ خضوع كنيسة القسطنطينيّة للحكم العثماني مع الاحتفاظ باستقلاليّتها الإداريّة، هو أقل ضررًا من تبعيّتها لروما، وانتشر آنذاك القول المأثور: «عمائم الشيوخ ولا قبّعات الكرادلة». تحوّلت النظرة اللاهوتيّة القائلة بمبدأ «إيمان واحد وإمبراطوريّة واحدة وإمبراطور واحد» إلى قناعة ترضى بالتعدديّة الدينيّة في إطار الدولة الواحدة، وبخضوع الكنيسة لحكم غير مسيحي.

اعتبر البطاركة الأرثوذكس في إنطاكية وأورشليم والإسكندريّة في كتاب وجّهوه إلى بطريرك موسكو سنة **1662**، أن «السلطة السياسيّة يعطيها الله وتشكّل جزءًا أصيلاً من التدبير الإلهي في خلاص الناس...»[20]. كما أنّ بعض المؤرّخين الأرثوذكس الذين عاصروا الأحداث في الحقبة العثمانيّة، اعتبروا أنّ الإمبراطوريّة العثمانيّة هي تواصل طبيعي للإمبراطوريّة البيزنطيّة، وبالتالي نظروا إلى السلاطين العثمانيين كخلفاء للأباطرة البيزنطيين[21]. وفي القرن الثامن عشر عندما بدأت بعض شعوب البلقان القيام بحركات تحرّريّة للتخلّص من الحكم العثماني، صدرت سلسلة رسائل عن بطريركيّة القسطنطينيّة تدعو المؤمنين والإكليروس إلى تقديم واجب الطاعة «للسلطان الأكبر حامي الإيمان القويم، الخليفة المقتدر، والحاكم بمشيئة الله من أجل إتمام مقاصده التي لا يُسبَر غورها»[22]. كما صدرت كتب بهذا المعنى عن بطريرك أورشليم انثيموس (**1788–1808**)[23]. لقد تكيّف بطاركة الشرق الأرثوذكس مع نظريّات اللاهوت الجديد حول مفهوم سلطة الحاكم المسلم وتماشوا مع بطريرك القسطنطينيّة، فانخرطوا في اللعبة السياسيّة ومارسوا سلطات مدنيّة إلى جانب مسؤوليّاتهم الروحيّة.

عند سقوط القسطنطينيّة (**1453**)، أعطى السلطان محمّد الفاتح بطريركها جناديوس سكولاريوس امتيازات جعلته رئيسًا أوّلاً على كافة أرثوذكس الإمبراطوريّة العثمانيّة مع لقب «ملّة باشي» (رئيس ملّة)، وكان يتمتّع داخل طائفته بصلاحيّات تدبير الشؤون الدينيّة إلى جانب الشؤون الثقافيّة وقضايا الأحوال الشخصيّة، فشاركه في ذلك البطاركة والأساقفة الشرقيّون، ومارسوا سلطات

مدنيّة وقضائيّة على أبناء كنائسهم، لم تكن الإمبراطوريّة البيزنطيّة لتسمح لهم بها قبل سيطرة العثمانيين على القسطنطينيّة[24].

على الرغم من إحترام إستقلاليّة الكنائس الشرقيّة والصلاحيّات التي أعطيت لبطاركتها، لم يتمتّع الرعايا المسيحيّون بحق المساواة في الحقوق مع المسلمين إذ اعتبروا أهل ذمّة بالنسبة للنظام العثماني.

2) الحريّة المنقوصة: نظام أهل الذمّة

اعتمدت السلطنة العثمانيّة في أنظمتها الشرع الإسلامي، وصنّفت رعاياها على هذا الأساس. فالمسيحيّون في التعريف الفقهي، هم «أهل الكتاب»، وفي التعريف القانوني هم «أهل ذمّة» أو «معاهدون» أي يتمتعون بضمانات أعطيت لهم بعهد، مقابل واجبات وقيود محدّدة. ومن المعروف أنّ معاهدة نجران سنة **631**، هي أوّل معاهدة وقّعها النبي محمّد مع وفد من مسيحيي المدينة[25].

إنّ هذا التمايز بين أفراد المجتمع العثماني على أساس الدين لم يكن طارئًا على مسيحيي الشرق، فقد خبروه مع الفتوحات العربيّة الأولى بعد النبيّ، واستمرّ في العهود الأمويّة والعبّاسيّة، وزاد حدّةً في عهد المماليك. الإسلام هو معيار تصنيف أفراد المجتمع وليس الإنتماء المشترك إلى أرض وشعب، وفيه تأتي الأمّة بالدرجة الأولى، وتضمّ جماعة المؤمنين بالدين الإسلامي. أمّا المسيحيّون فهم مؤمنون من الدرجة الأدنى، لأنّهم لم يشهدوا

بالحقيقة القرآنيّة التي يعتبرها المسلمون نهاية الوحي الإلهي الذي بدأ مع موسى وعيسى ليُختتم بمحمّد[26].

إنّ معاهدات الصلح التي أبرمها القادة المسلمون إبّان الفتوحات الإسلاميّة، شملت في الأساس سكّان المدن التي فتحت صلحًا، وكانت تستلهم شروط معاهدة نجران. ولكن بعد انتهاء الفتوحات بقيت شروط هذه المعاهدات تنظّم العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، مع بعض التعديلات في حقوق المسيحيين وواجباتهم نتيجة تطوّر الظروف السياسيّة والاقتصادية والديموغرافيّة أو تغيّر طباع الحكّام أنفسهم وميلهم إلى الحلم أو الشدّة في التعاطي مع الرعايا غير المسلمين.

صاغ عدد من الفقهاء المسلمين أحكامًا تفصيليّة تتناول أوضاع أهل الذمّة وتحدّ من حرّياتهم الدينيّة والاجتماعيّة، فتلزمهم بلباس معيّن وبدفع الجزية وتأمين مساعدات لجيوش المسلمين. إنّ لفظ «الذمّة» يرد مرّتين في القرآن (سورة التوبة، **8** و**10**)، ويظهر أيضًا في معاهدة نجران، وهو يعني في آنٍ معًا العهد والأمان الذي يكفله هذا العهد. المستفيد من العهد هو «ذمّي» والمسيحيّون هم «أهل ذمّة»[27].

طبّق السلاطين العثمانيّون نظام أهل الذمّة على المسيحيين واليهود. فاعتمدوا مبادئ الشرع الإسلامي التي تفصل بين «دار الإسلام» و»دار الحرب». المقصود بدار الإسلام مجمل الأراضي الخاضعة للسلطة الإسلاميّة، وهي في مواجهة دائمة مع دار الحرب[28]. وتضمّ دار الإسلام المسلمين بالدرجة الأولى إلى جانب

أهل الذمّة (دار العهد) وفق معايير وشروط خاصّة كرّسها الفقه الإسلامي، وطبّقها العثمانيّون في الأراضي التي احتلّوها.

كان باستطاعة المسيحيين في السلطنة العثمانيّة، ممارسة دينهم وإدارة أحوالهم الشخصيّة كما تنصّ عليه قوانينهم الكنسيّة وتقاليدهم الدينيّة وذلك ضمن قيود محدّدة وبشرط الخضوع الدائم للسلطان ودفع الجزية، على أن يكون رئيس الكنيسة (البطريرك) كفيلاً بضمان تنفيذ شروط أهل الذمّة. وفي العهد العثماني، كما في العهود الإسلاميّة التي سبقته، كانت الأحوال الشخصيّة للمسيحي تحدّد بصفته عضوًا في الكنيسة التي ينتمي إليها وليس فقط بصفته منتميًا إلى المجتمع الإسلامي. وكذلك كان الوضع بالنسبة إلى غير المسلمين، إلى أية طائفة إنتموا، فهم لا يعاملون كأفراد بل كأعضاء في جماعتهم، أي الملّة التي ينتسبون إليها[29].

كانت شروط التعايش الجماعي بين المسلمين والمسيحيين أو سواهم من غير المسلمين، تطبّق تحت إشراف مؤسّسة الذمّة الشرعيّة التي تعترف السلطة العليا عبرها بالشخصية المعنوية للجماعات المكوّنة من أفراد تجمعهم توجّهات دينيّة مشتركة[30]. فالمجتمع في ظل نظام أهل الذمّة يتألّف من جماعات بدلاً من أفراد. لكل جماعة الحريّة في قوانين الأحوال الشخصيّة الخاصّة بها، ولكن في تعاطيها مع المسلمين ومع السلطة الحاكمة، فهي تخضع لقوانين الشرع الإسلامي.

على الصعيد الاجتماعي خضع المسيحيّون في المناطق المختلطة بينهم وبين المسلمين، وبخاصّة المناطق ذات الأكثريّة الإسلاميّة، إلى

قيود في اللباس، وكانوا ملزمين باعتماد أزياء وألوان تميّزهم عن المسلمين، وكذلك كان الوضع بالنسبة إلى اليهود. سنة **1580** أصدر السلطان مراد الثالث فرمانًا منع فيه أهل الذمّة من لبس العمائم والأحذية السوداء، وألزم المسيحيين بلبس قبّعات سوداء واليهود قبّعات حمراء. وفي القرن الثامن عشر، برزت العادة، عند بعض المسلمين، بلبس قبّعات شبيهة بتلك الخاصّة باليهود فأصدر السلطان محمود الأوّل فرمانًا، سنة **1730**، حدّد فيه عقوبة الشنق للمخالفين. وكان آخر فرمان سلطاني ينظّم شؤون اللباس الخاصّ بأهل الذمّة قد صدر عن السلطان محمود الثاني سنة **1837**[31].

ما تجدر الإشارة إليه إستنادًا إلى المصادر التاريخيّة، ضرورة التمييز بين القوانين الناظمة للباس أهل الذمّة، ومجالات تطبيقها في الولايات العثمانيّة. ففي أوروبا لم تكن تطبّق في المناطق العثمانيّة ذات الأكثريّة المسيحيّة كاليونان وولايات البلقان. أمّا في الولايات العربيّة، فكانت تختلف نسبة تطبيقها بين منطقة وأخرى: كان هناك تشدّد في عواصم الولايات والمناطق ذات الكثافة الإسلاميّة، يقابله تساهل في المناطق المختلطة ذات الكثافة المسيحيّة، أو في المناطق الريفيّة المعزولة. ومن المعروف أنّه في جبل لبنان، تمتّع المسيحيّون في عهد الإمارة المعنيّة والشهابيّة، بالحريّة المطلقة في اللباس وفي ممارسة معتقداتهم الدينيّة وبناء الكنائس والأديرة.

حول وضع أهل الذمّة، في الولايات العربيّة وجبل لبنان، يقول يوسف إبراهيم يزبك: «لم يكن للمسيحيين حقّ المساواة بالمسلمين:

فلم يكن لهم أن يلبسوا لبسهم، ولا أن يركبوا الخيل، ولا أن يتقلّدوا السلاح مثلهم. وما كانت شهادتهم مقبولة لدى المحاكم. وإذا شاءت إحدى الملل المسيحيّة بناء كنيسة أو معبد، أو ترميمها، كان عليها أن تستحصل على فرمان سلطاني. أمّا في لبنان فلم يكن شيء من هذا... فلم يكن لإحدى الملل ميزة على أخرى بلبسها، ولا في سوى ذلك من الإختصاصات التي لمسلمي الولايات العثمانيّة»[32]. ويروي يزبك أنّ العديد من المسيحيين الذين عاشوا في الولايات العثمانيّة خارج جبل لبنان لاقوا المضايقات والذلّ والشتم، ولكن «كان الضمير الإسلامي النقي يثور دائمًا على تلك الأعمال الشائنة، ويعترض ويؤنّب الذين يقترفون التبليص والتسخير وانتهاك الأعراض... إلاّ أن إغفاء الحكام عليها، إن لم يكونوا المحرّضين على إرتكابها، صار يزيد من همجيّة الغوغاء»[33].

لم يقتصر التمييز بين المسلم وغيره في المجتمع العثماني على اللباس، بل ظهر أيضًا في المعاملات الرسميّة وفي سجلات المحاكم الشرعيّة. تشير الدراسات التي إستندت إلى سجلات المحاكم الشرعيّة في حلب ودمشق وبيروت وصيدا وطرابلس وغزّة، إلى ذكر الهوية الدينيّة لأهل الذمّة. إنّ أسماء المسيحيين كانت تسبق بعبارة «الذمّي» أو «النصراني»، كما أنّ اسم اليهودي كان يسبق بعبارة «اليهودي» فلان... أمّاإسم أحد المسلمين فكان يكتفى بذكره فحسب، إلاّ إذا كان من ذوي الألقاب فيضاف لقبه إلى إسمه[34]. كذلك كانت تستخدم عبارة «فلان بن فلان» لنسبة المسلم، أمّا المسيحي فكانت تتمّ نسبته بعبارة «الذمّي فلان ولد

فلان»، إذ أن كلمة «إبن» كانت مختصّة بالمسلمين فقط، فاليهود كان يشار إليهم أيضًا بعبارة: «اليهودي فلان ولد فلان». وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبعدما احتلّ بعض المسيحيين مركزًا مرموقًا في المجتمع عن طريق التجارة، كان يشار إليهم بعبارة «الخواجه» بدل الذمّي. أما الذين برعوا في حرفة ما فقد أشارت إليهم سجلات المحاكم الشرعيّة بعبارة «المعلّم» التي تسبق إسم الشخص بدل عبارة الذمّي[35].

كما أنّه، حتى منتصف القرن التاسع عشر، لم يكن ممكنًا معرفة طائفة المسيحي المذكور في سجلاّت المحاكم الشرعيّة لأنّها كانت تكتفي بذكر عبارة «الذمّي» للإشارة إليه. ولكن بعد ذلك التاريخ، وعلى أثر اعتراف السلطنة بكنائس جديدة إتّحدت مع روما، وتمتّعت باستقلاليّتها عن بطريرك القسطنطينيّة، أخذت السجلاّت الشرعيّة تذكر إسم الشخص المسيحي مضيفةً إليه عبارة «من الطائفة الفلانيّة»[36].

إنّ التمايز بين المسلمين والمسيحيين في العهد العثماني فيما يخصّ الحياة الاجتماعية من ملبسٍ ومأكلٍ ومشربٍ، لم يمنع حصول مقاربات مشتركة على الصعيد الديني. وهذا ما تعبّر عنه سجلاّت المحكمة الشرعيّة في حلب في أواسط القرن السابع عشر. يشير عبد الكريم رافق إلى أنّ هذه المحكمة، بتاريخ 7 رجب، **1055** هـ. (**29** آب، **1645**)، قبلت شهادة مسيحي مكلّف بجمع الجزية من أبناء طائفته (الروم أرثوذكس). وقد حلف اليمين أمام قاضي الشرع مستعملاً عبارات دينيّة تدلّ على التثاقف الذي كان قائمًا

بين المسيحيين والمسلمين في مدينة حلب في تلك المرحلة: «أقسم بالله العظيم الرحمن الرحيم، الذي أنزل الإنجيل على عيسى عليه السلام»[37].

إنّ هذه البادرة المدوّنة في سجلاّت المحكمة الشرعيّة والتي قبلها القاضي كبيِّنة لمصلحة ذمّي، تعبِّر عن تثاقف وتفاعل بين المسلمين والمسيحيين حول مقاربة المعتقدات الدينيّة للفريق الآخر، لكنّها تستدعي بعض الملاحظات:

أ- إنّ العبارات الواردة في القَسَم الذي أدّاه النصراني في المحكمة تظهر أنّ المعتقدات المسيحيّة، كي تكون مقبولة، يجب إخضاعها لقراءة إسلاميّة. فصفات الله «الرحمن الرحيم» التي يذكرها الشاهد هي نفسها الواردة في البسملة.

ب- إنّ القول بإنزال الإنجيل على عيسى (المسيح) يلتقي مع نظرة الإسلام إلى الوحي وإلى طبيعة المسيح، ولا يتطابق مع مفهوم التجسّد الإلهي في المسيحيّة، الذي يرفضه القرآن ويدينه.

ج- إنّ الدولة العثمانيّة سمحت للمسيحيين بحقّ ممارسة شعائرهم الدينيّة وفق شروط، ولكنّها رفضت أن يتمّ الإفصاح عن المعتقدات الإيمانيّة المسيحيّة أمام المحكمة الشرعيّة بتعابير لا تتوافق مع المعتقدات الإسلاميّة.

إزاء الحريّة المنقوصة لأهل الذمّة، مارس المسيحيّون إيمانهم في إطار نظام الملل، وتمتّعت البطريركيّات باستقلاليّة إداريّة محدودة بأحكام الشرع والفرمانات السلطانيّة.

3) نظام الملل: من التجاور والتمايز إلى الإختلاط والتفاعل

ليست عبارة «ملّة» غريبة عن الإسلام، فهي تعود إلى أيّام النبيّ وقد وردت في القرآن خمس عشرة مرّة بمعنى الدّين في المطلق، وأشارت أحيانًا إلى الوثنيين، وأحيانًا أخرى إلى اليهود والمسيحيين أو المسلمين[38]. أمّا إذا أضيفت أل التعريف إليها: «الملّة»، فهي تعني دين الإسلام، حتّى لو لم تكن مسبوقة بكلمة أهل[39]. إنّ النظام العثماني الذي اعتمد اللامركزيّة في الحكم وحافظ على خصوصيّات المجموعات الدينيّة والإثنيّة استعمل عبارة ملّة بمعنى الطائفة الدينيّة (مسلمون، مسيحيّون، يهود...) أو الجماعة الإثنيّة (أرمن، أكراد، تركمان...)، كما أنّها في اللغة التركيّة تعني أمّة أو قوميّة.

راعى السلاطين العثمانيّون تنوّع الأديان والطوائف وتعدّد الإثنيّات في الإمبراطوريّة، آخذين بعين الإعتبار إتّساع الرقعة الجغرافيّة للأراضي التي تخضع لحكمهم فلجأوا إلى إنتداب بعض صلاحيات السلطة المركزيّة إلى سلطات محليّة (ولاة، قضاة، ملتزمي ضرائب)، أو رؤساء طوائف دينيّة (ملل) كبطاركة الكنائس المسيحيّة أو حاخامي اليهود.

بعد أن استولى العثمانيّون على القسطنطينيّة اعترف السلطان لأهل الذمّة بثلاث ملل دينيّة: ملّة الروم، وملّة الأرمن، وملّة اليهود، باعتبارهم معاهدين، ينتمون إلى «دار العهد» وليس إلى

«دار الحرب»[40]. بالنسبة للمسيحيين، تمّ الإعتراف أوّلاً ببطريرك القسطنطينيّة، سنة **1453**، رئيسًا لكنيسة القسطنطينيّة وممثلاً شرعيًّا أمام السلطان للكنائس الأرثوذكسيّة الخلقيدونيّة على أراضي الإمبراطوريّة (يونان، رومان، انطاكية، اسكندريّة، أورشليم). أمّا الكنائس اللاخلقيدونيّة فقد تمّ الإعتراف بالبطريرك الغريغوري الأرمني سنة **1461** ممثلاً شرعيًّا لها وللكنائس الخلقيدونيّة الكاثوليكيّة.

ولكن، منذ القرن السابع عشر أخذ عدد الملل بالإرتفاع تدريجيًّا على أثر حصولها على فرمانات سلطانيّة حتى بلغت **16** ملّة. ففي سنة **1662** أصدر السلطان محمّد الرابع فرمانًا اعترف فيه ببطريرك السريان الكاثوليك أندره أخيجان رئيس ملّة، كما حصلت كنيسة السريان المتّحدة مع روما على فرمانٍ جديد سنة **1866**[41]. أمّا الكنائس الأخرى التي حصلت تباعًا على براءات سلطانيّة تعترف لها بكيان خاصّ فهي: كنيسة الأرمن الكاثوليك (**1831**)، الروم الكاثوليك (**1848**)، الأرمن البروتستانت (**1850**)، الكنيسة الكلدانيّة (**1861**)[42].

تمتّعت كل ملّة باستقلاليّة داخليّة تحت سلطة رئيسها الروحي (حاخام باشي لليهود، بطريرك أو كاثوليكوس للمسيحيين، إمام للعلويين...)، وذلك في ما يعود إلى الأمور الدينيّة وببعض الأمور المدنيّة: الأحوال الشخصيّة كالزواج والإرث، والوصيّة، وإنشاء المدارس والمستشفيات والمؤسّسات الملّية الأخرى وإدارتها. وكان رئيس الملّة مكلّفًا أحيانًا بجمع الضرائب من أبناء ملّته كضريبة

الجزية والخراج (الميري)، بحيث تفرض السلطات العثمانيّة على الملّة مبلغًا إجماليًّا يتولّى رئيسها (البطريرك) توزيعه على أبناء ملّته، كما يشرف على جمعه وتأمينه للسلطة الرسميّة المحليّة.

إنّ نظام الملّة لم يبلغ مداه الرحب بين الكنائس الشرقيّة إلاّ عندما أخذت هذه الكنائس تتمركز حول بطاركتها في نهاية القرن الثامن عشر. قبل ذلك التاريخ، كانت السلطات المحليّة الكنسيّة تعيش في استقلاليّة ذاتيّة في إطار الأبرشيّات، بعيدة أحيانًا عن سلطة البطريرك، وتتأثّر بنفوذ الأعيان العلمانيين. ولكنّ القرن الثامن عشر شهد بصورة تدريجيّة، تراجع نفوذ الأعيان لمصلحة رجال الإكليروس، فتعاظمت السلطة البطريركيّة وأصبحت كلمة البطريرك مسموعةً أكثر لدى السلطات العثمانيّة والأوساط السياسيّة في أوروبا.

في القرن الثامن عشر، ازداد انفتاح المسيحيين الشرقيين على أوروبا فلعبوا دور الوسطاء بين الشرق والغرب، عن طريق التجارة أو عن طريق الترجمة، إذ أتقن بعضهم اللّغات الأجنبيّة وقاموا بدور المترجمين في القنصليّات. كما لعب المسيحيّون دورًا حاسمًا في النشاطات الاقتصادية الزراعيّة والحرفيّة، وفي المهن الحرّة: طبّ، هندسة، تصوير، طباعة وصحافة، فساهموا في إدخال الحداثة إلى الشرق حتّى توصّل العديد منهم إلى تبوّء مناصب عليا في الدولة العثمانيّة، وبينهم سليمان البستاني الذي أصبح وزيرًا للزراعة[43].

إنّ انفتاح المسيحيين على الغرب، رافقه انفتاح في الداخل بين أعضاء الملل المختلفة، فتزايد الاختلاط بين المسلمين والمسيحيين مع تجاور بيوت السكن في أحياء المدن، وكذلك في ممارسة مختلف المهن. لم تعد كلمة طائفة مقتصرة على الجماعة الدينيّة بل كانت تعني أيضًا الجماعة التي تمتهن حرفة معيّنة، فكان يقال: طائفة النجّارين وطائفة الخيّاطين، طائفة الصاغة... وأصبحت طوائف المهن في عواصم الولايات، دمشق، حلب، طرابلس، صيدا، بيروت، تضمّ أفرادًا ينتمون إلى مختلف الملل الدينيّة، بعد أن كان معظمها مقتصرًا على أبناء الملّة الإسلاميّة. وتحفل سجلاّت المحاكم الشرعيّة بأمثلة عديدة عن هذا الاختلاط وعن التنافس في إطار الحرفة الواحدة على صعيد التفوّق المهني بين المسيحيين والمسلمين. لكن هذا التنافس لم يكن يخلو من خلافات تأخذ أحيانًا طابعًا طائفيًّا، فتكون حجج المسلمين أقوى وأكثر نفاذًا أمام المحاكم الشرعيّة على حساب مصالح المسيحيين وحقوقهم[44].

يلتقي الباحثون في التاريخ العثماني حول قناعة مشتركة، بأنّ التمايز بين أبناء المجتمع، في منطقة المشرق، لم يكن مقتصرًا على عامل الدين بل تعدّاه أحيانًا إلى العامل الاجتماعي بين فئة حاكمة مستبدّة أحيانًا، وفئة محكومة مظلومة. وفي المناطق الريفيّة المنعزلة عن المدن، كثيرًا ما تقدّم الولاء الإقطاعي والقبلي على الولاء الديني. يقول ألبرت حوراني حول هذا الموضوع: «في الأقاليم كان السكّان مختلطين من وجهة النظر الدينيّة. كان أعضاء هذه الجماعات المختلفة يتمازجون فيما بينهم على مدى أجيال وأجيال، ويقلّصون إلى أدنى حدّ التوتّرات الناجمة عن الفوارق

بينهم. وفي لبنان كان الموارنة والدروز يقبلون بأمير واحد ويحاربون جنبًا إلى جنب في صراعات عائليّة وحزبيّة لا نهاية لها»[45].

يظهر التمازج بين المسلمين والمسيحيين أيضًا في الزيجات المختلطة. ففي دراسته عن سجلاّت المحاكم الشرعيّة في حلب، يلحظ ستيفان كنوست أنّه، في سنة **1795**، تمّ تسجيل **44** زواجًا مختلطًا معظمها بين مسيحيين من ملل مختلفة، إلى جانب عقود زواج بين مسيحيّات ومسلمين. وكان الشهود في عقود الزواج معظمهم من أعيان المسلمين في المدينة، ويتعاطون صناعة وتجارة النسيج[46]. ويدلّ ذلك على أنّ تشابك المصالح الإقتصاديّة الذي رافق النمو الإقتصادي، في أواخر القرن الثامن عشر، خفّف من حدّة الفرز الطائفي في المجتمع، وزاد في وتيرة التفاعل بين مختلف الملل.

على الرغم من التطوّر الإيجابي الذي شهده المجتمع العثماني في القرن الثامن عشر، بقي المسيحيّون يعيشون هاجس الحريّة الكاملة، ويعملون لتجاوز الشعور بالدونيّة الناتج عن معاملتهم كأهل ذمّة، وعدم مساواتهم بالمسلمين في السلطنة.

II- هاجس الحريّة عند المسيحيّين وتجاذبهم بين الشرق والغرب

تنوّعت العوامل التي كانت تحول دون تمتّع المسيحيين بحرّيتهم الكاملة في العهد العثماني. بعضها سياسي الطابع، تمثّل بسلطة الرقابة والمضايقات التي كان يمارسها السلاطين على الكنائس

الشرقيّة، وبعضها إداري الطابع، تمثّل بسلطة الوصاية التي أعطاها السلاطين لبطريرك القسطنطينيّة والبطريرك الأرمني على سائر الكنائس في الإمبراطوريّة. يضاف إليها عوامل خارجيّة منها تأثير بعض الدول الأوروبيّة على مختلف كنائس الشرق عن طريق نظام الامتيازات، وفي إطار «المسألة الشرقيّة».

إثر سقوط القسطنطينيّة نشأت، بين السلطان العثماني والبطريرك القسطنطيني، علاقة سلطويّة الطابع، تراوحت بين الحماية والوصاية. تداخل فيها الدين بالدنيا، وخضعت للتجاذب بين السلطة السياسيّة والشرعيّة الدينيّة، تبعًا للظروف والأحوال، ووفقًا للمصالح والأهواء.

1) قيود الوصاية السلطانيّة

بدأ اهتمام سلاطين بني عثمان بالشأن المسيحي وبالعلاقات بين مختلف الكنائس قبل احتلالهم للقسطنطينيّة. كانوا يشجّعون على استمرار التباعد بين القسطنطينيّة وروما، ليظلّ الشقاق قائمًا بين المسيحيّين، فيحول ذلك دون تكوين جبهة صمود أوروبيّة بوجه جيوش السلطنة تمنعها من احتلال القسطنطينيّة. فالسلطان مراد الثاني (1437–1441)، والد محمّد الفاتح، لم يكن راضيًا عن انعقاد مجمع فرّاري – فلورنسا، بين الكنائس الأرثوذكسيّة وكنيسة روما (1437–1441) الذي تمّ فيه التوافق على مجمل القضايا الخلافيّة. وكان الإمبراطور البيزنطي يوحنّا الثامن (1425–1448) قد شاوره حول الموضوع قبل توجهه إلى المجمع. فأظهر السلطان عدم رضاه، لكن الإمبراطور تجاوز رأيه، وترأّس وفد كنيسة القسطنطينيّة إلى

المجمع، على أمل توحيد الصفّ المسيحي في وجه التهديدات العثمانيّة[47].

توفّي الإمبراطور يوحنّا الثامن سنة **1448** من دون عقب، فتدخّل السلطان مراد الثاني في أمر خلافته، وجرى تتويج قسطنطين باليولوغوس، باسم قسطنطين الحادي عشر، في **6** كانون الثاني **1449**. عاهد الإمبراطور البيزنطي الجديد السلطان مراد الثاني على الولاء، وجامله في عدم الاتّصال بروما لتثبيت قيام الاتّحاد الذي سبق وأقرّه مجمع فرّاري – فلورنسا بين كنيستي القسطنطينيّة وروما[48].

على أثر احتلال محمّد الفاتح للقسطنطينيّة، توفّي بطريركها غريغوريوس الثالث الذي كان مواليًا لروما ومؤيّدًا للوحدة معها. أراد السلطان أن يحلّ محلّه شخص معارض للإتّحاد، فشجّع على انتخاب جاورجيوس سكولاريوس، حامل لواء المعارضة ضدّ روما، فنزل المجمع عند رأي السلطان وأعلنه بطريركًا مسكونيًّا، بإسم جناديوس الثاني (**1453–1457**). وحلّ محمّد الفاتح محلّ الإمبراطور البيزنطي في تولية البطريرك، فاعترف به بطريركًا مسكونيًّا قائلاً: «كن بطريركًا حرسك الله وسأوليك عطفي. وتمتّع بجميع الحقوق التي مارسها سلفاؤك»[49].

اعتبر السلطان العثماني البطريرك المسكوني مسؤولاً عن الملّة المسيحيّة، فأصدر براءةً ضمّن فيها احترام شخص البطريرك وامتداد سلطته لتشمل الرؤساء الدينيين الخاضعين له[50]. كما خوّله سلطات زمنيّة على أبناء الملّة المسيحيّة. وأصبح بطريرك

القسطنطينيّة بطريرك عاصمة الدولة العثمانيّة، يمثّل البطريركيّات الثلاث (أنطاكية والإسكندريّة وأورشليم)، فيفاوض باسمها، ويدافع عن حقوقها أمام السلطة العثمانيّة العليا[51].

كان من الضروري، عند انتخاب كل بطريرك جديد، أن ينال اعتراف السلطات العثمانيّة برئاسته كي يكتسب شرعيّة قانونيّة، ويصدر هذا الاعتراف ببراءة من السلطان. كما كان على البطريرك أن يقدّم للسلطات الرسميّة بعض الرسوم والهدايا لتسهيل الحصول على هذه البراءة. ومع الزمن، وانتشار الفساد في الإدارة، زادت هذه الرسوم وأصبح البطاركة مضطرين أن يأخذوا المال من واردات الكرسي. شجّع طمع أصحاب النفوذ في الإدارة العثمانيّة، على انتشار الفساد بين رجال الإكليروس، وهذا ما جعل بعض الأساقفة الطامعين بالكرسي البطريركي، يلجأون إلى دفع الرشاوى للمسؤولين كي يعمدوا إلى خلع البطريرك وإجلاس غيره محلّه[52]. أدّى ذلك إلى تراكم الديون على الكنيسة، وأثّر سلبًا على دورها الروحي والاجتماعي. خلال العصر الأوّل من الحكم العثماني الممتدّ بين **1516** و**1650**، تمّ تغيير **35** بطريركًا في القسطنطينيّة مقابل خمسة في الإسكندريّة وإثني عشر في أنطاكية، وثمانية في كلٍّ من أورشليم والكنيسة المارونيّة. فقد تمّ تنصيب البطريرك إرميا الثاني ترانوس ثلاث مرّات (**1572–1579** و**1580–1584**، ثمّ **1587** حتّى وفاته **1595**). وكيرلّس الأوّل لو كاريس خمس مرّات (**1612** بضعة أشهر، **1620–1623** حيث أقيم مكانه لبضعة أشهر غريغوريوس الثالث، و**1623–1633** حيث أقيم مكانه

كيرلّس الأوّل لفترة قصيرة، و**1633–1634**، ثمّ **1637** حتى وفاته **1368**)[53].

عندما توفي بطريرك أنطاكية أفتيموس الرابع سنة **1648**، وجد آباء المجمع أنّه ترك ديونًا قُدِّرت بستة آلاف غرش، واضطروا إلى دفع مبالغ طائلة إلى الباشا محمد كوبرلي لاستصدار براءة سلطانيّة للبطريرك الجديد مكاريوس الثالث (**1648–1672**) بلغت أربعة آلاف غرش، فرهنوا التيجان الأربعة، القديم والكبير والحلبي والإسطنبولي، وبقية البدلات والأواني المقدّسة، لكي يتمكّنوا من دفعها.

طالت هذه المضايقات مجمل الكنائس الشرقيّة، أمّا الكنيسة المارونيّة فكانت بمنأى عنها، بسبب الإدارة الذاتيّة التي تمتّع بها جبل لبنان في العهد العثماني. ولكن البطريرك الياس الحويّك، في عهد السلطان عبد الحميد، تعرّض لضغوطات من السلطة العثمانيّة، وحصل على براءة تثبيت، سلّمه إيّاها والي بيروت. وكانت قد تقلّصت السلطات القضائيّة التي أعطيت للبطاركة إثر صدور الخطّ الهمايوني، سنة **1856**، الذي أعلن المساواة بين المسلمين والمسيحيين في السلطنة، وتقرّر تأليف محاكم مختلطة يحكم فيها بالسواء لجميع رعايا السلطان، من أي ملّة كانوا. ولكن، حتّى بعد إعلان المساواة بين المسلمين والمسيحيين في السلطنة، بقي للسلطان حق الوصاية على الكرسي البطريركي في القسطنطينيّة. فالقانون الجديد الذي أقرّه المجمع الأرثوذكسي القسطنطيني سنة **1860** بموافقة السلطات العثمانيّة، نصّ على أن المجمع الانتخابي

يقدّم إلى الباب العالي لائحة بالأسماء التي قبل ترشيحها لمنصب البطريركيّة، فيختار منها على الأقلّ ثلاثة، وعلى المجمع أن ينتخب بطريركًا من بين الأسماء التي اختارها الباب العالي.

وتصدر بعدها إرادة سلطانيّة بقبول انتخاب البطريرك المسكوني الجديد. وقد أدرجت الدولة العثمانيّة النظام الجديد للبطريركيّة المسكونيّة في دستورها كجزء من نظامها السياسي[54]. كما ورد في الدستور أيضًا النظام الخاص بالكنيسة الأرمنيّة وكيفيّة إنتخاب بطريركها في «دار السعادة» (إسطمبول)، ونظام الحاخامخانة الخاصّ بالملّة اليهوديّة. وكلا النظامين ينصّان على وصاية السلطة السياسيّة وضرورة موافقة الباب العالي على انتخاب البطريرك والحاخام باشي، وصدور براءة سلطانيّة بتولية كلٍّ منهما[55].

2) سلطة الوصاية الدينيّة: بين القسطنطينيّة وروما

قبل العهد العثماني كان لبطريركيّة القسطنطينيّة، على الصعيد الديني، حقّ التقدّم على بقيّة كنائس الشرق، أنطاكية والإسكندريّة وأورشليم، لكونها بطريركيّة مسكونيّة ومقرّها عاصمة الإمبراطوريّة البيزنطيّة. بعد سقوط القسطنطينيّة زاد نفوذ البطريرك القسطنطيني بعد أن أعلنها السلطان ممثّلةً لكافة الروم في السلطنة، ومنح بطريركها حق التفاوض باسم البطريركيّات الثلاث أمام السلطات العثمانيّة. كما منح البطريرك الغريغوري في القسطنطينيّة حقّ تمثيل البطريركيّات الأخرى، أرثوذكسيّة وكاثوليكيّة، واستمرّ هذا الوضع حتّى سنة **1831**[56].

تدخّلت الدول الأوروبيّة، إثر تزايد عدد الكنائس الجديدة المتّحدة مع روما، فاعترفت الدولة العثمانيّة بالملّة الأرمنيّة الكاثوليكيّة في 5 كانون الثاني **1831**. ونصّت البراءة التي أصدرها السلطان على إعطاء رئيس الملّة في اسطمبول، الأسقف آغوب، حق تمثيل جميع الكنائس الكاثوليكيّة أمام المراجع الحكوميّة، بدل البطريرك الغريغوري.

تعتبر هذه البراءة السلطانيّة نقطة تحوّل بارزة في الوضع القانوني للكنائس المتّحدة مع روما. لقد سمحت للكاثوليك الشرقيين بأن ينفصلوا عن وصاية البطريركين الأورثوذكسيين القسطنيطني والأرمني الغريغوري من جهة، وبأن تكون لهم أماكن عبادة خاصّة بهم من جهة أخرى، فلا يعودوا يلجأون إلى كنائس اللاتين في السلطنة[57]. كما سمح هذا الوضع الجديد للكنائس الكاثوليكيّة بأن تتمتّع بالحقوق نفسها التي كانت للروم الأرثوذكس عن طريق القانون، وللاّتين عن طريق الإمتيازات. وأضحت هذه الكنائس بمثابة ملّة مسيحيّة كاثوليكيّة جديدة يمثّلها كاثوليكي أرمني في اسطمبول، وتتمتّع باستقلاليّة إداريّة، كرّستها البراءة السلطانيّة التي نصّت على أنّه «لا يجوز أبدًا للبطريرك اليوناني أو الأرمني أو من ينوب عنهما التدخّل في أي أمر ديني أو غيره يعود للكاثوليك»[58].

1- القسطنطينيّة وهلينة الكنائس الأرثوذكسيّة

كان خضوع البطاركة الأرثوذكس لبطريرك القسطنطينيّة من العوامل الهامّة التي ساهمت في هلينة الكنائس الأرثوذكسيّة، إلى

جانب عوامل أخرى، منها: اللجوء إلى اللغة والفكر اليونانيين، للحدّ من أسلمة المؤمنين الأرثوذكس، ومجابهة ثقافتي العصر الكبيرتين آنذاك: اللاتينيّة والعربيّة، فاستعملت الهلينة كسلاح للمقاومة، وكوسيلة لاستمراريّة البقاء[59].

منذ القرن السادس عشر أخذ تيّار الهلينة بالانتشار، فغدا البطاركة الذين تعاقبوا على الكراسي البطريركيّة الثلاثة، الخاضعة للقسطنطينيّة، إمّا من أصل يوناني، أو ذوي ثقافة يونانيّة، وكذلك الأمر بالنسبة لأساقفة الأبرشيّات. استخدمت اللّغة اليونانيّة كلغة طقسيّة للاحتفالات الليتورجيّة، وللتعبير عن الفكر اللاهوتي الأرثوذكسي، وللتعليم الديني. وانتشرت بين رجال الإكليروس ورجال الفكر، لكنّها لم تلق رواجًا بين الفئات الشعبيّة التي بقيت متمسّكة بلغتها، وعاداتها، وتقاليدها الخاصّة.

إزدهرت طباعة الكتب الطقسيّة والدينيّة في اليونان، في عصر النهضة وكان العديد منها يتم تصديره إلى أبناء الكنائس الأرثوذكسيّة التي احتلّ العثمانيّون أراضيهم وضيّقوا عليهم في طبع الكتب كما ضيّقوا على غيرهم لأسباب دينيّة وسياسيّة. وقد ساهمت الكتب اليونانيّة في مواجهة حملات المرسلين الكاثوليك في الشرق، وفي أوروبا الشرقيّة والوسطى، وكذلك الحملات التبشيريّة التي كان يقوم بها البروتستانت.

في القرن التاسع عشر، وبتأثير من حركة النهضة التي شهدها الشرق، وكان للمسيحيين دور بارز فيها، برز في الكنيسة الإنطاكيّة تيّار مقاوم لسيطرة العنصر اليوناني في المناصب الكنسيّة العليا.

فمنذ سقوط القسطنطينيّة لم تنقطع سلسلة البطاركة اليونان الذين تعاقبوا على الكرسي الإنطاكي. وعندما شغر المنصب باستقالة البطريرك اليوناني إسبيريدون الأوّل في **31** كانون الثاني **1898**، تأخّر إنتخاب بطريرك جديد بسبب التجاذبات التي حصلت داخل المجمع الإنتخابي بين التيّار اليوناني والتيّار العربي. تدخّلت السلطات العثمانيّة في الموضوع، بسبب تواتر الشكاوى إليها، ووفقًا للقانون السائد الذي يسمح لها بالموافقة على لوائح الترشيح، وعلى نتيجة الانتخاب. وفي **23** تشرين الأول **1899**، صدرت الإرادة السلطانيّة بالموافقة على قرارات المجمع الذي انتخب مطران اللاذقيّة ملاتيوس الدوماني، العربي الأصل، بطريركًا، وانتهت معه سلسلة البطاركة اليونان الذين تعاقبوا على الكرسي الإنطاكي. اتّخذ اسم ملاتيوس الثاني واعترف به رؤساء الكنائس الأرثوذكسيّة في روسيا وأوروبا الشرقيّة والوسطى، ما عدا بطاركة القسطنطينيّة والإسكندريّة وأورشليم، وغيرهم من اليونانيين[(60)]. تسلّم ملاتيوس البراءة السلطانيّة بتثبيته بطريركًا على كرسي أنطاكية من والي سوريا، ناظم باشا في **26** نيسان **1900**.

عند وفاة البطريرك ملاتيوس الثاني سنة **1906**، إنعقد المجمع الأنطاكي، وانتخب مطران طرابلس غريغورس حدّاد للكرسي البطريركي، وحمل إسم غريغوريوس الرابع (**1906–1928**). بعد تنصيبه في **13** آب **1906**، وجّه غريغوريوس رسائل أخويّة إلى رؤساء الكنائس الأرثوذكسيّة يعلمها بانتخابه. توالت أجوبة التهنئة منها جميعًا، وبينها بطاركة القسطنطينيّة والإسكندريّة

وأورشليم، ورئيس أساقفة اليونان، فزالت القطيعة اليونانيّة لكرسي أنطاكية، وتوالت عليه سلسلة البطاركة العرب حتى اليوم.

2- نعمة الاتّحاد مع كنيسة روما ونقمة الإضطهاد والليتنة

ساهمت عوامل عديدة في تطوّر حركة الكثلكة، وإعادة وحدة بعض الكنائس الشرقيّة مع روما في العهد العثماني. تندرج هذه الحركة في إطار مرحلة حافلة بالتطوّرات في تاريخ المسيحيّة الغربيّة والشرقيّة. ففي الغرب تقوّضت وحدة كنيسة روما مع حركة الإنشقاق البروتستانتي. في الوقت نفسه كانت الجيوش الإسلاميّة تهدّد أوروبا، فاحتلّت القسطنطينيّة، ثمّ وصلت إلى أبواب ڤيينّا بعد أن سيطرت على جميع الكراسي البطريركيّة في الشرق، وقيّدت على المسيحيين الشرقيين سبل الإتّصال بروما. نتيجة التجارب المريرة، نشأت بين المسيحيين في الشرق نزعة إلى الوحدة والإصلاح، شجّعتها كنيسة روما عبر بعثات المرسلين، ونشر المدارس. ظهرت بوادر هذه الحركة منذ أواخر العهد المملوكي، وأخذت حركة الاتّحاد بروما بالتزايد تدريجيًّا في العهد العثماني، وتعمّدت أحيانًا بالدّم.

أ- نقمة الاضطهاد

كانت للكنيسة الكلدانيّة أوّل كنيسة شرقيّة تتّحد بروما سنة 1553، حيث انشقّت عن الكنيسة النسطوريّة، وكان أوّل بطريرك لها يوحنّا الثامن سولاقا الذي زار روما، وأعلن اتّحاده بها وجعل كرسيّه في ديار بكر. لكن البطريرك النسطوري حرّض السلطات العثمانيّة عليه وعمدت إلى قتله سنة 1555، فكان أوّل شهيد

للإتّحاد بروما. نتيجة المضايقات، اضطرّ أحبار الكنيسة الكلدانيّة إلى اللجوء إلى بلاد فارس، منذ العام **1580** وحتى **1670**، حين عاد البطريرك سمعان الثالث عشر إلى النسطوريّة وانتقل مع أتباعه إلى جبال كردستان حيث بقي الكرسي البطريركي النسطوري حتّى الحرب العالميّة الأولى. لكن في العام **1672**، اعتنق الكثلكة المطران يوسف أسقف ديار بكر النسطوري، وحصل من السلطان العثماني على فرمان يقرّه بطريركًا على ديار بكر وماردين، مستقلاً عن البطريرك النسطوري، ومنحه البابا سنة **1683** لقب «بطريرك الكلدان»، ومعه استمرّت سلسلة البطاركة المتّحدين مع روما[61]. انتقل كرسي البطريركيّة من ديار بكر إلى الموصل، سنة **1830**، ثمّ إلى بغداد، سنة **1950**.

توالت حركة الاتّحاد مع كنيسة روما في العهد العثماني، وتوالت معها المضايقات. في القرن السابع عشر أعلنت فئة من كنيسة السريان الأرثوذكس اتّحادها بروما إثر انتخاب المطران أندراوس أخيدجان بطريركًا كاثوليكيًّا في حلب، سنة **1662**. نشبت خلافات بين السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك، ولقي الكاثوليك مضايقات من إخوتهم في الدين ومن السلطات العثمانيّة التي ألقت القبض على البطريرك الكاثوليكي بطرس شاهبادين بأمر من مفتي المسلمين في الإستانة، سنة **1701**، ونفي إلى قلعة أدنه مع مطران حلب رزق الله أمين خان، حيث ما لبث أن ماتا في السجن سنة **1702**[62]. أعقبت وفاة البطريرك شاهبادين مرحلة انقطاع قسري ثمّ عاد الاتّحاد بروما، إثر انتخاب المطران ميخائيل الثالث جروه بطريركًا على كنيسة السريان سنة **1781**،

فأعلن إتّباعه عقيدة الكثلكة، وأقام في دير الشرفة في لبنان، الذي أسّسه بمساعدة من ملكة اسبانيا[63].

في الكنيسة الأرمنيّة، مالت فئة أيضًا إلى روما منذ القرن السابع عشر، ولكن بدأت حركة مناهضة لكنيسة روما وللاّتين في القسطنطينيّة، في بداية القرن الثامن عشر، فتعرض الأرمن الكاثوليك للاضطهاد. وفي سنة **1740**، تمّ انتخاب أسقف حلب ابراهام أرزيڤيان بطريركًا على الأرمن الكاثوليك، فلجأ إلى لبنان حيث أقام في دير الكريم في غوسطا، بعد أن نال درع التثبيت من روما في **8** كانون الأوّل **1741**. وفي سنة **1750** تمّ بناء دير السيّدة في بزمّار، فأصبح مقرًّا لبطريركيّة الأرمن الكاثوليك[64].

لم تتأثّر بطريركيّتا الإسكندريّة وأورشليم الأرثوذكسيّتين كثيرًا بحركة الكثلكة بسبب السيطرة القويّة للإكليروس اليوناني. أمّا في كنيسة أنطاكية، فقد كان بعض رجال الإكليروس العرب أقلّ تحفّظًا تجاه روما، وبخاصّة في مدينة حلب حيث كان للمرسلين الكاثوليك نشاط بارز، ونمت حركة الكثلكة داخل الكنيسة الأرثوذكسيّة الإنطاكيّة قبل نشأة البطريركيّة الملكيّة الكاثوليكيّة. فمطران صور وصيدا أفتيموس الصيفي الذي رسم سنة **1683**، أعلن اتّحاده بروما وأسّس الرهبانيّة المخلصيّة. وسنة **1693** جاء بعض الرهبان من دير البلمند إلى دير مار يوحنا الشوير حيث أسّسوا الرهبانيّة الباسيليّة الشويريّة. وفي سنة **1724**، إثر وفاة البطريرك أتناسيوس دبّاس، تكرّس انقسام الكنيسة الانطاكيّة الملكيّة بعد أن تمّ في دمشق إنتخاب ساروفيم طاناس، تلميذ

البروبغندا في روما، بطريركًا ملكيًّا كاثوليكيًّا على الكرسي الأنطاكي في **24** أيلول **1724**، تحت إسم كيرلّس السادس. لكنّ مجمع القسطنطينيّة لم يرض به وانتخب سيلفستروس القبرصي بطريركًا[65].

اعتبر كيرلّس السادس نفسه بطريركًا على جميع الملكيين في كنيسة أنطاكية، لكنّ السلطان العثماني لم يعترف به، فاضطرّ إلى ترك دمشق لتجنّب المضايقات، ولجأ إلى دير المخلّص في لبنان حيث تمتّع بالأمان في حمى الأمراء الشهابيين. أمّا روما فلم تعترف بكيرلّس بطريركًا للكنيسة الملكيّة الكاثوليكيّة إلاّ سنة **1729**[66]. في عهد البطريرك مكسيموس الثالث مظلوم (**1833–1855**) تكلّلت مساعيه بالنجاح ونال، سنة **1837**، براءة سلطانيّة تعترف به رئيسًا على «جميع الكاثوليكيين الذين في بطريركيّات أنطاكية والإسكندريّة والقدس الشريف»، لكنّه بقي تابعًا للبطريرك الكاثوليكي الأرمني في اسطمبول[67]. وفي سنة **1848** حصل البطريرك مظلوم على براءة سلطانيّة جديدة تعترف به بطريركًا مستقلاً عن البطريرك الأرمني، فيما بقي سائر البطاركة الشرقيين الكاثوليك تابعين له. وقد جاء في البراءة السلطانيّة: «إنّ الرؤساء المرخّصين القائمين على تدبير أمور الكلدان والسريان والموارنة يستمرّون في طاعة بطريرك الكاثوليكيين في الإستانة. أمّا طائفة الملكيين فإنّهم في حالة خصوصيّة لأنّ بطريركهم قائم بهم بالفعل والعمليّة منذ القديم»[68].

ب– نقمة الليتنة

إلى جانب الإيجابيّات العديدة التي نتجت عن الاتّحاد بكنيسة روما، كان لهذا الاتّحاد بعض الإنعكاسات السلبيّة على العلاقة بين روما والكنائس الشرقيّة المتّحدة.

1- لم تكن فكرة التراتبيّة ومركزيّة القرار واضحة عند الإكليروس الشرقي، بينما تمسّكت روما بتطبيقها بقساوة. وهذا ما سبّب صراعات أحيانًا مع بعض البطاركة الكاثوليك الذين عارضوا مبدأ السلطة المطلقة للبابا، كما جرى في مجمع دير القرقفة، عام **1806**، لكنيسة الروم الملكيين الكاثوليك. وقد عارضت روما مقرّرات هذا المجمع وأدانتها. وفي المجمع الفاتيكاني الأوّل (**8** كانون الأوّل **1869** – **20** تشرين الأوّل **1870**) عارض البطريرك الملكي غريغوريوس يوسف سيّور مبدأ العصمة البابويّة، داعيًا إلى الاكتفاء بمقرّرات مجمع فلورنسا التي وافق عليها الروم الأرثوذكس، وذلك تجنّبًا لمزيد من الشقاق، وحفاظًا على الأمل بإعادة الوحدة بين الملكيين الأرثوذكس والكنيسة الرومانيّة[69].

2- أظهرت روما خللاً في صون الطقوس الشرقيّة أزعج المتّحدين بها وأخاف غيرهم من التوّاقين إلى الاتّحاد. أعلن الباب ليون الرابع عشر (**1740**–**1758**) تقدّم الطقس اللاتيني وامتيازه على بقيّة الطقوس، على الرغم من أنّه كان يظهر حرصًا في الحفاظ على تقاليد الكنائس الشرقيّة[70]. كما أنّ السلطة البابويّة كانت تحظّر على البطاركة الشرقيين المبادرة إلى أيّة تجديدات، محتفظة لنفسها بحقّ الحكم على الطقوس وتعديلها[71]. وهذا ما أثّر سلبًا في علاقات روما مع الكنائس المتّحدة لأنّ هذه كانت متمسّكة بمقرّرات مجمع فلورنسا الذي أعلن قبوله لشرعيّة طقوس الكنائس الشرقيّة.

3- لم تتوانَ روما عن إدخال بعض الأمور الغريبة عن التقاليد والطقوس الشرقيّة، كعيد الربّ وزيّاح القربان، وهما من الشعائر

المميّزة للإصلاح الكاثوليكي في الغرب. وفي المجمع اللبناني للكنيسة المارونيّة (1736) تمّ إدخال بعض التعديلات الغربيّة الطابع، والتي لم تكن تنسجم مع العادات الطقسيّة الشرقيّة. فقد تمّ تحريم مناولة الخمر مع الخبز، كما تمّ ضبط قواعد قرابة الدّم، والمصاهرة، والقرابة الروحيّة بما يتناسب مع القانون اللاتيني. وهذا ما أثار حينها إعتراض البطريرك الماروني يوسف الخازن[72].

4- إنّ مجمع انتشار الإيمان أنشأه أصلاً البابا غريغوريوس الخامس عشر، سنة **1622**، بناءً على الحاجة لتنظيم الإرساليّات في القارّة الأميركيّة، فأوكلت إليه فيما بعد المسؤوليّة عن المسيحيين الشرقيين المتّحدين بروما، على الرغم من اختلاف وضع مسيحيي الشرق عن سكّان أميركا الأصليين إذ لا يمكن التعامل معهم بأسلوب تبشير الوثنيين. كانت توجّهات روما تقضي بالتركيز على المسائل العقائديّة والمشاركة في القدسيّات، وهي موضوع خلاف مع الأرثوذكس، بدل التوجيه الروحي الذي من شأنه توسيع مساحة نقاط التلاقي بين الكاثوليك وغيرهم. وقد استدركت روما هذا الأمر في القرن التاسع عشر فأنشأ البابا بيّوس التاسع في إطار مجمع نشر الإيمان، هيئة خاصّة بمسيحيي الشرق وطقوسهم، أعلنها في رسالته البابويّة Amantissimus generis، في **8** نيسان **1862**. وقد تضمّنت هذه الرسالة تطمينات للكنائس الشرقيّة، من شأنها تبديد مخاوفهم من خطر الليتنة[73].

5- من بين القضايا التي أثارت بعض المشاكل مع الكنائس المتّحدة بروما قضيّة التقويم الغربي واعتماد الحساب الغريغوري. فالكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة كانت تعتمد أصلاً التقويم الشرقي

وعندما تمّ اعتماد الحساب الغريغوري في الغرب، سنة **1582**، تأخّر الشرقيّون في اتّباعه بسبب ترسّخ التقاليد الشعبيّة. لم تعتمده الكنيسة المارونيّة قبل النصف الأوّل من القرن السابع عشر. أمّا الكنائس الأخرى المتّحدة فاعتمدته متأخّرة في القرن التاسع عشر: كنيسة السريان الكاثوليك سنة **1836**، وكنيسة الكلدان سنة **1837**. أمّا في كنيسة الروم الملكيين فقد أحدث إعتماد التقويم الغربي إنشقاقًا.

نزولاً عند طلب روما، أصدر البطريرك اكليمنضوس بحوث قرارًا في 7 كانون الثاني **1857**، ألزم فيه أبناء كنيسته الملكيّة باتّباع التقويم الغربي. عارض أربعة أساقفة تنفيذ قرار البطريرك ونشأت أزمة في الكنيسة. أرسل البطريرك كتاب استقالته إلى البابا بيّوس التاسع فرفضها وطلب منه الوقوف بحزم بوجه معارضيه. عقد الأساقفة المعارضون مجمعًا في زحلة اعتبروا فيه البطريرك مستقيلاً ومنعه مطران بيروت أغابيوس الرياشي من دخول الكاتدرائيّة. وفي أبرشيّة الإسكندريّة وبعض الأبرشيّات الأخرى انفصل بعض رجال الإكليروس والمؤمنون عن الكنيسة الملكيّة الكاثوليكيّة وأعلنوا إنضمامهم إلى الكنيسة الأرثوذكسيّة. ولكن، مع اندلاع نيران الفتنة في لبنان، سنة **1860**، وحدوث المجازر ضد المسيحيين، تراجعت حدّة الإنقسام في الكنيسة. بعد هدوء الأوضاع، وفي المجمع الذي عقدته الكنيسة الملكيّة في دير مار يوحنّا الخنشاره، أعلن البطريرك بحوث استقالته للمرّة الثانية، في **24** أيلول **1864**، فقبلها البابا وتمّ انتخاب البطريرك غريغوريوس يوسف خليفةً له(74).

6- حاولت كنيسة روما، بعد انشقاق القسطنطينيّة عنها وسقوطها بيد العثمانيين، أن تعمل على إعادة الوحدة مع الشرق المسيحي عبر التغلغل فيه، وقولبته وفق الأسلوب الروماني الغربي والطقس اللاتيني متجاهلةً أحيانًا أصالة التراث الشرقي المسيحي وغناه. وهذا ما أحدث توتّرات ارتدّت سلبًا على حركة الوحدة. لذلك جاءت الرسالة البابويّة «كرامة الشرقيين» التي أعلنها البابا ليون الثالث عشر في **6** كانون الأوّل **1894**، تفرض على المرسلين اللاتين احترام الطقوس الشرقيّة، إلاّ أنّ تطبيقها لم يكن أمرًا سهلاً. كما أنّ الرسالة البابويّة «التقليد القديم» التي أصدرها الباب بيّوس العاشر سنة **1912**، سمحت للمسيحيين الشرقيين الإشتراك في الطقس اللاتيني. وفي القرن العشرين، وبعد تنامي الروح المسكونيّة في مختلف الكنائس، جاء المجمع الفاتيكاني الثاني ليؤكّد على احترام خصائص الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة في طقوسها وتراثها الديني، بعد أن تعرّف الغرب المسيحي أكثر إلى غنى الشرق وأصالة المسيحيّة فيه. وكان للكنائس الشرقيّة المشاركة في المجمع، دور بارز في هذا المجال وبخاصّة بطريرك الكنيسة الملكيّة مكسيموس الرابع الصائغ.

III- ضمان الحرّية والمساواة بين الحماية الأوروبيّة والتنظيمات العثمانيّة

بحكم وجودهم في ظلّ النظام العثماني، عاش المسيحيّون الشرقيّون رسميًّا تحت حماية السلطان، بصفتهم أهل ذمّة وتمتّعوا بالحريّة الدينيّة. ولكن ذلك لم يمنع تعرّضهم لمضايقات، إمّا من أشخاص عاديّين أو من بعض الحكّام. وهذا ما جعلهم يقبلون

أحيانًا بحماية خارجيّة أو يسعون إلى العيش بأمان في بيئة حاضنة، وفي ظلّ نظام خاص كالذي تمتّع به عهد الإمارة في جبل لبنان.

1) الدول الأوروبيّة بين حماية المسيحيين والمصالح السياسيّة

لم يكن عامل الدين السبب الوحيد الذي جعل الدول الأوروبيّة تهتمّ بمصير مسيحيي الشرق في العهد العثماني، إذ لعب الإقتصاد والسياسة دورًا بارزًا في هذا المجال. بدأت أوروبا في نسج العلاقات مع السلطنة العثمانيّة من باب الاقتصاد، قبل الدين والسياسة. ففي سنة **1517**، منح السلطان سليم تجّار جمهوريّة البندقيّة امتيازات في التجارة مع مصر[75]، وسنة **1535** منح السلطان سليمان القانوني التجّار الفرنسيين ضمانات للتجارة مع السلطنة، نزولاً عند طلب ملك فرنسا فرنسوا الأوّل[76]. وجرى تجديدها في عهد الملك هنري الرابع سنة **1604**، مع التأكيد على ضمان سلامة الحجّاج الفرنسيين إلى الأراضي المقدّسة وإنشاء محكمة قنصليّة مختلطة في حال نشوء خلاف بين تاجر فرنسي وآخر غير عثماني[77].

ما تجدر الإشارة إليه، أنّ الإمتيازات التي كان يعطيها السلاطين العثمانيّون لرعايا الدول الأوروبيّة في تلك المرحلة، لم تكن نتيجة معاهدات بين فريقين، بل تعهّد شخصي يمنحه السلطان بشكل إنعام، يمكن ألاّ يتجدّد إذا لم يرض به السلطان اللاحق. لا يمكن اعتبار الامتيازات المذكورة اتفاقًا بين دولتين لأنّ السلطنة العثمانيّة، وهي في أوج قوّتها، كانت ترفض التعامل مع الدول الأوروبيّة من الندّ إلى الندّ، وكان السلطان العثماني يعتبر نفسه

أعلى من كلّ ملوك أوروبا، ولا يرضى بتبادل الاتفاقيّات معهم. وقد اختلف هذا الوضع في القرن الثامن عشر.

كان ملك فرنسا لويس الثالث عشر (**1610–1643**) أوّل رئيس دولة أوروبيّة يعلن تعهّده بحماية المسيحيين الكاثوليك وغيرهم في السلطنة العثمانيّة، سنة **1639**. وقد جاء إعلانه بتشجيع من وزيره الكاردينال ريشيليو، وصدر عن شخصه فقط خارجًا عن إطار اتّفاق أو معاهدة مع السلطان العثماني. لذلك تجاهلته السلطات العثمانيّة واعتبرته لاغيًا لأنّه جاء من طرف واحد[78]. ولهذا السبب لم يكن باستطاعة سفراء فرنسا في اسطمبول الاستناد إلى هذا الإعلان عندما أصدر السلطان مصطفى الثاني فرمانًا، سنة **1696**، منع فيه المسيحيين في السلطنة من ترك الكنيسة الأرثوذكسيّة واعتناق الكثلكة. في المقابل، كان السلاطين العثمانيّون يتغاضون عن تدخّل قناصل فرنسا في الدفاع عن حقوق الفرنسيين الكاثوليك على أراضي السلطنة. أمّا بالنسبة للمسيحيين، رعايا الدولة العثمانيّة، فكان القناصل الفرنسيّون يقدّمون لهم الدعم المعنوي والمادّي، من دون أن يكون لهذا الدعم طابع قانوني بالنسبة للسلطات العثمانيّة، لا بل كان بعض المسيحيين الكاثوليك يساقون أحيانًا إلى المحاكمة ويعاقبون بتهمة التعامل مع الفرنجة والتآمر ضد مصالح الدولة العليّة.

في بداية القرن الثامن عشر، بعد أن تراجعت قوّة السلطنة، تزايد تدخّل القناصل الفرنسيّين في مساعدة المسيحيين والدفاع عن مصالحهم بدون أن يلاقوا اعتراضات. ولكن عندما ازداد نشاط المرسلين الكاثوليك وازدادت معه حركة الكثلكة، أصدر السلطان

أحمد الثالث فرمانًا في **14** أيلول **1722**، بناءً على طلب بطريرك القسطنطينيّة إرميا، وبطريرك أنطاكية أثناسيوس الدبّاس، منع فيه المرسلين اللاتين من التبشير بالكثلكة، كما منع الأرثوذكس من اعتناقها. وقد جاء في الفقرة الرابعة من الفرمان: «إنّنا إذ ندين هذا العمل (تبشير المرسلين اللاتين) نأمر، بإرادتنا هذه، المسيحيين أن يحافظوا على دينهم القديم ولا يعتنقوا دين البابا، وذلك وفقًا لما سبق، وأمر به والدي السلطان مصطفى حول الموضوع نفسه»[(79)].

يظهر هذا الفرمان بوضوح ضعف الحماية الفرنسيّة، فيما يخص المرسلين الفرنسيين أنفسهم، إذ منعهم السلطان من التعاطي مع مسيحيي السلطنة من غير اللاتين. طلب الملك لويس الخامس عشر من سفيره في اسطمبول الاعتراض على هذا الفرمان فلم يجرؤ المركيز دون بوناك على ذلك. وكتب إلى الملك معتذرًا ومبرّرًا موقفه بحجّة أنّه يخشى رفض السلطان لهذا الاعتراض، فيسبّب ذلك إهانةً أكبر لملك فرنسا، كما يخشى أنّه لو تمادى في الدفاع عن المرسلين اللاتين، لَجَلَبَ لهم نقمةَ السلطات العثمانيّة والمزيد من المضايقات[(80)]. وكان وزير السلطان قد هدّد بطرد جميع المرسلين اللاتين عندما قابله السفير الفرنسي مستفسرًا عن مضمون الفرمان، وأوضح للسفير انّ جميع المسيحيين المتواجدين في أراضي السلطنة هم تحت حماية جلالة السلطان حصرًا، وذلك استنادًا إلى النظام والقوانين العثمانيّة[(81)].

بدأ المرسلون اللاتين بالتوافد إلى الشرق منذ أواخر القرن الخامس عشر. وازدادت وتيرة تواجدهم بعد أن أنشأ البابا غريغوريوس الخامس عشر مجمع نشر الإيمان (Propadanda

Fide) سنة **1622**، فبلغت ذروتها في القرن التاسع عشر عندما وجد المرسلون اللاتين أنفسهم في منافسة مع المبشّرين البروتستانت الإنكليز والأميركيين. كانت الإرساليّات الكاثوليكيّة تضمّ مرسلين من مختلف الرهبانيّات، والجنسيّات الأوروبيّة، ولكن أغلبيّتهم كانت من الفرنسيين الذين فتحوا المدارس وساهموا في تكوين نخب، وشرائح اجتماعيّة جديدة منفتحة على ثقافة الغرب، وأكثر اهتمامًا بتعليم البنات[(82)].

إنّ الضعف الذي بلغته السلطنة العثمانيّة في أواسط القرن الثامن عشر، سمح للدول الأوروبيّة أن تتدخّل أكثر في شؤونها الداخليّة، وأن يكون لها دور أكبر في الشأن السياسي، عن طريق حماية الأقليّات الدينيّة في السلطنة. تمازجت بكثافة أكبر، المصالح الإقتصاديّة والسياسيّة مع المصالح الدينيّة في القرن التاسع عشر الذي عرف بالعصر الذهبي للإرساليّات الغربيّة. ولا يمكن فهم وضع مسيحيي الشرق في تلك المرحلة خارج إطار ما اصطُلحَ على تسميته بـ»المسألة الشرقيّة».

شكّلت المسألة الشرقيّة، منذ أواخر القرن الثامن عشر، نقطة محوريّة في التفكّك التدريجي للدولة العثمانيّة، وتحوّلاً بارزًا لمصير المسيحيين فيها. لقد وجد المسيحيّون أنفسهم في صميم التنافس الأوروبي والصراعات التي رافقت تفكّك السلطنة، إذ اتّخذت كلّ من الدول الكبرى الأوروبيّة، ذريعة حماية ملّة مسيحيّة، لتتدخّل في سياسة الدولة، وتؤمن لنفسها نفوذًا وحصّة أكبر في تقاسم إرث «الرجل المريض»[(83)].

كانت فرنسا المبادرة في هذا المجال فأعلنت نفسها حامية للموارنة الذين ارتبطت معهم بعلاقات ودّ منذ الحروب الصليبيّة. ومنذ الامتيازات التي حصلت عليها سنة **1740**، أخذت تطالب بحماية جميع الكاثوليك الشرقيين: الروم الملكيين، السريان الكاثويك والأرمن الكاثوليك. كما حصلت الإمبراطوريّة الروسيّة في معاهدة كوتشك كينارجي (**21** تموز **1774**)، على حقّ حماية الروم الأرثوذكس، وتجاوزته فيما بعد لتدّعي حماية جميع مسيحيي السلطنة(84). توطّدت علاقة الروم الأرثوذكس بروسيا في القرن التاسع عشر ففتحت لهم المدارس وأضحوا يصلّون في كنائسهم لنصرة قيصر روسيا مثلما كان الموارنة يصلّون لنصرة ملك فرنسا.

بدأ الإنكليز بإرسال المبشّرين إلى الشرق منذ بداية القرن التاسع عشر، فتمركزوا أوّلاً في بيروت (**1823**) ثمّ انتشروا في أرجاء لبنان وسوريا وفلسطين، لكنّهم لاقوا مواجهة قويّة من الكنائس الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة على السواء، وبخاصّة من الإكليروس الماروني. لذلك وجّهوا اهتمامهم نحو الدروز ودعموهم في صراعهم على حكم الجبل مع الموارنة المدعومين من فرنسا. فقد كتب قنصل إنكلترا الكولونيل روز إلى حكومته في **1** تشرين الأوّل **1841**: «إنّ الموارنة مستسلمون روحًا وجسدًا إلى فرنسا... وعليه فلم يبقَ لإنكلترا أن تختار في الأمر بل أمسى عليها عضد الدروز»(85). أما النمسا التي انتصرت جيوشها على نابوليون، فقد حاولت، بعد مؤتمر ڤيينّا، أن تحلّ محلّ فرنسا في الدفاع عن كاثوليك الشرق، وراحت تنافسها في هذا المجال.

وقدّمت الدعم للروم الملكيين الكاثوليك وللموارنة، فكتب دوبوريه، قنصل فرنسا في بيروت، إلى وزارة الخارجية الفرنسيّة سنة **1841**: «كنّا قبلاً نسيطر دون منافسة، ويمكننا القول بدون همّ، أمّا اليوم فأصبحنا عرضةً للنقاش، وللتقييم والمقارنة»[86].

بلغ التنافس الأوروبيّ أشدّه، في أواسط القرن التاسع عشر، وذلك لتأمين مناطق نفوذ في الشرق، تحسّبًا لانهيار مرتقب للسلطنة المتداعية، حتى غدت بعض الدول الكبرى تلحّ على المسيحيين الشرقيين كي يمنحوها امتياز رعايتهم. وهذا ما عبّر عنه القنصل الفرنسي دو ملواز سنة **1840** حين كتب من بيروت: «في هذا البلد لم يعد المحميّون يسعون لنيل حظوة من يحميهم، بل أضحى الحماة يتنافسون لنيل رضى المحميين»[87]. إنّ عدم الحماس الذي أظهره المسيحيّون أحيانًا في قبول حماية أوروبيّة يعود إلى خبرتهم الحياتيّة مع بعض التجارب المريرة التي عاشوها وأدركوا فيها أنّ هذه الحماية التي أرادوها ضمانةً لحريّتهم وصيانةً لكرامتهم، خيّبت آمالهم حين تجاهلت الدول وعودها في الدفاع عن مصالح المسيحيين لتؤمّن مصالحها السياسيّة ولو على حساب كرامة ومصير من تعهّدت بحمايتهم[88].

على سبيل المثال، نرى أنّ فرنسا التي كانت حامية الموارنة والكاثوليك عامّةً في الإمبراطوريّة العثمانيّة، لم تلتزم بواجب الحماية في القرن التاسع عشر، ودعمت حليفها محمّد علي في احتلاله لبنان وسوريا (**1832–1840**) متجاهلةً مطالب الثوّار اللبنانيين في رفض الاحتلال المصري، والضرائب الباهظة التي فرضها عليهم ابراهيم باشا. لم تتجاوب حكومة فرنسا مع شكاوى البطريرك الماروني

يوسف حبيش، وسكّان جبل لبنان المسيحيين والدروز، لأنّ الأولويّة بالنسبة إليها كانت الحفاظ على مكانتها ونفوذها في المنطقة بوجه مزاحمة إنكلترا لها. رهان فرنسا الأوّل في الشرق كان ضمانة مصالحها الاقتصاديّة والسياسيّة وليس مصالح من تحميهم من المسيحيين[89]. ولذلك فهي أقالت بورّيه، قنصلها في بيروت، في تموز **1840**، لأنّه أظهر تعاطفًا كبيرًا مع الثوّار المسيحيين والدروز ضدّ الاحتلال المصري للبنان، واعتبرت الحكومة الفرنسيّة أنّ هذا التعاطف مضرّ بمصالحها الكبرى في منطقة الشرق الأوسط[90]. يصف المفكّر اللبناني جورج قرم التجارب المرّة التي عاشها المسيحيّون في الشرق مع وعود الدول الغربيّة لهم بالحماية بـ«قصّة خيبة حبّ» (Histoire d'amour déçu)، وقال في محاضرة له في باريس: «منذ مئتي سنة، كلّما تكلّم رئيس غربي عن حماية أقليّة في الشرق، أوجب ذلك ترقّب مجازر جماعيّة للطوائف التي تُسمّى أقلّيات»[91]. ففي رأيه أنّ الأوروبيين استغلّوا تعدّدية المجتمع في العهد العثماني، وامتيازات الحماية، لتحقيق مآرب سياسيّة على حساب الأقليّات المسيحيّة والغير مسيحيّة، الطامحة إلى التحرّر من السلطة العثمانيّة، والتمتّع بالإستقلال.

في إطار «المسألة الشرقيّة»، وتحت وطأة الضغوطات الأوروبيّة، إضطرّت الدولة العثمانيّة، في أواسط القرن التاسع عشر، إلى إجراء عدّة إصلاحات غيّرت في أوضاع المسيحيين في السلطنة وعرفت بـ«التنظيمات الخيريّة».

2) التنظيمات الخيريّة العثمانيّة ومساواة المسيحيين بالمسلمين

إنّ إجراءات الإصلاح العثمانيّة تمّت بتأثير دافعين أساسيين. الدافع الأوّل هو اقتناع رجال الدولة المستنيرين بضرورة الإصلاح

بعد الضعف الذي أصاب الدولة العثمانيّة، وخسارتها قسم من أراضيها إثر ثورة اليونان وتحرّرها سنة 1829، وسيطرة محمّد علي على بلاد الشام. وقد بدأت الإصلاحات في عهد السلطان محمود الثاني (1808–1839) الذي أعاد تنظيم الجيش وأجرى مسحًا للسكّان سنة 1831[92]. أمّا الدافع الثاني للإصلاحات فهو ضغط الدول الأوروبيّة على السلطات العثمانيّة ومطالبتها بإصلاح أحوال المسيحيين التابعين للسلطنة، فسعت هذه التنظيمات إلى اقتباس النظم الأوروبيّة، من غير المساس بالأحكام الشرعيّة[93].

1- خطّ شريف كولخانة والضمانات المدنيّة (1839)

أصدر السلطان عبد المجيد هذا المرسوم الإصلاحي في 3 تشرين الثاني 1839، بتشجيع من وزيره رشيد باشا. لم يتضمّن العديد من الإصلاحات المحدّدة، بل طرح مبادئ عامّة إصلاحيّة لم تذكر المسيحيين بصورة خاصّة، فجاءت في إطار عامّ لتطال جميع رعايا السلطنة. كان خطّ شريف كولخانة بمثابة برنامج إصلاحي، أعلن شرعة حريّات وضمانات «في الروح والعرض والناموس والمال بمقتضى الحكم الشرعي لكلّ ممالكنا المحروسة... وعلى هذا فكلّ من خالف هذه القوانين الشرعيّة من الوكلاء أو العلماء أو أي إنسان كان مهما كانت صفته، سيجري توقيع العقاب عليهم بدون رعاية رتبة ولا خاطر». كما أعلن بالمرسوم أيضًا مبدأ المساواة أمام الضريبة[94].

لم يُرضِ هذا المرسوم الإصلاحي الدول الأوروبيّة التي اعتبرته خطوة أولى يجب ترجمتها بقوانين وضعيّة، لتصبح المبادئ العامّة

الواردة فيه مطبّقة بشكل فعلي. فقد أعلن سفير بروسيا في اسطمبول الكونت كونيكسمارك، أنّ مضمون المرسوم يفتقد إلى المنطق لأنّه يشكو من عدم ملاءمة القوانين القديمة التي أدّت إلى ضعف السلطنة، ثمّ يدعو إلى إقامة مؤسّسات حديثة تعتمد تعديل هذه القوانين القديمة بدل استحداث قوانين عصريّة(95).

2- خطّ شريف همايون والمساواة بين المسيحيين والمسلمين (1856)

إنّ توقيت الإصلاحات العثمانيّة التي أعلنها السلطان عبد المجيد جاء لإرضاء الدول الأوروبيّة وكسب دعمها، ولم يكن صادرًا عن إرادة ذاتيّة بتحقيق المساواة بين الجميع. ففي سنة **1839**، صدر مرسوم كولخانة لاستجداء دعم الدول الأوروبيّة في إخراج محمد علي باشا من بلاد الشام، فجاء بشكل إعلان مبادئ، ولم تتمّ ترجمته إلى قوانين إلاّ بعد **17** سنة. في سنة **1856**، كانت الدولة العثمانيّة بحاجة أيضًا إلى دعم الدول الأوروبيّة في مؤتمر باريس الذي أنهى حرب القرم بينها وبين روسيا، لذلك صدر خطّ شريف همايون، في **18** شباط من تلك السنة، أي قبل تسعة أيّام من موعد انعقاد المؤتمر، ليلبّي المطالب الأوروبيّة بالمساواة بين جميع مواطني السلطنة، وتنال الدولة العثمانيّة دعم فرنسا وانكلترا والنمسا وبروسيا في وجه روسيا.

قبل إعلان خط شريف، كان الباب العالي قد أعلمَ سرًّا إنكلترّا وفرنسا اللتين سبق واعترضتا على إعدام المسيحيين المرتدّين (الذين عادوا إلى المسيحيّة بعد أن اعتنقوا الإسلام)، بأنّ

الدولة العثمانيّة لن تنفَّذ بهم عقوبة القتل[96]. وفي المنشور الهمايوني، تمّ إلغاء التمييز بين المسلمين والمسيحيين، ومعاملة جميع مواطني السلطنة بالتساوي «مهما كانت أديانهم ومذاهبهم». وشكّل هذا المبدأ نقطة تحوّل مفصليّة ومهمّة في حياة المسيحيين في الشرق، بعد أن عانوا لقرون، مرارة التمييز والتصنيف الدوني الذي جعلهم مواطنين من الدرجة الثانية.

لكنّ المنشور الهمايوني لم يلغِ نظام الملل بل حافظ عليه، وأبقى على الحقوق والامتيازات الممنوحة للبطاركة رؤساء الكنائس المسيحيّة. فقد جاء فيه: «تقرير إبقاء كافة الامتيازات والمعافيات الروحانيّة التي منحت... للطوائف المسيحيّة وكافة الملل الغير مسلمة تحت ظلّ جناح عاطفتنا السامي...» وتعني عبارة «تحت جناح عاطفتنا» أنّ الكنائس على تنوّعها، تبقى تحت الحماية الشخصيّة للسلطان العثماني. كما جاء في المنشور الإصلاحي، أنّ الدولة العثمانيّة تحتفظ لنفسها بحقّ الإشراف على انتخابات البطاركة، وتعيين الأساقفة. وبموجب النظام الذي وضع لبطريركية القسطنطينيّة، على أثر صدور الخطّ الهمايوني، على المجمع الكنسي الذي ينعقد لانتخاب بطريرك جديد، أن يقدّم إلى الباب العالي لائحة بأسماء المرشّحين، ويحقّ للباب العالي أنّ يستثني منها الأشخاص الذين لا يرى فيهم اللياقة[97].

بما أنّ المسيحيين تساووا مع المسلمين، فقد أصبحوا مثلهم ملزمين بالخدمة العسكريّة، ولكن يمكنهم الاستعفاء منها «بتقديم البدل الشخصي أو النقدي»، وهو ما يُسمّى قانونًا بالبدل العسكري. وصدر سنة **1909** تعديل لقانون التجنيد، ألغى

البدلات العسكريّة التي كانت تؤخذ من المسيحيين فلم يعد يحق لهم الاستعفاء من الخدمة العسكريّة[98]. لكن هذا التعديل لحظ إعفاء البطاركة والأساقفة والرهبان والشمامسة والكهنة من التجنيد الإلزامي[99].

3- انعكاسات التنظيمات على المسيحيين

لو ألقينا نظرة تقييميّة لانعكاسات التنظيمات الخيريّة على المسيحيين، لاستخلصنا الأمور الآتية:

1- لم تطبّق الحكومة مبدأ المساواة بحذافيره. بقيت الخدمة العسكريّة حتى **1909**، محصورة بالمسلمين، وظلّ المسيحيّون يدفعون ضريبة خاصّة بهم، تحت إسم البدل العسكري الذي حلّ عمليًّا محلّ الجزية. كما أنّ الوظائف الإداريّة والقضائيّة بقيت شبه محصورة بالمسلمين فعلاً، وإن لم يكن قانونًا.

2- استمرّت الدول الأوروبيّة في الإفادة من ضعف السلطنة لبسط حمايتها على المسيحيين، ولتحريكهم سياسيًّا، بين الحين والآخر: بقيت فرنسا حامية الكاثوليك، وروسيا الأرثوذكس، وإنكلترا البروتستانت، إلى جانب الدروز.

3- كان للتنظيمات مفعول إيجابي على الجماعات المسيحيّة لأنّها ساهمت في زيادة الترابط بين أبنائها، وفي تنمية العمل المشترك في المشاريع الخاصّة بالكنيسة، وفي المؤسّسات التعليميّة والخيريّة والدينيّة.

4- انتشرت مدارس الإرساليّات المسيحيّة الأوروبيّة في المدن والقرى التي يكثر فيها المسيحيّون، إلى جانب المدارس

المسيحيّة الطائفيّة، واعتمدت المناهج والطرق الحديثة. كما أولت اللّغة العربيّة والأدب العربي إهتمامها، فانتشر تعليم الأدب العربي بين صفوف المسيحيين أكثر منه بين المسلمين. ذلك أنّ المسلمين تأخّروا في تأسيس المدارس الخاصّة، وكان أولادهم يرتادون المدارس الحكوميّة التي أولت اهتمامًا أكبر بتدريس اللغة التركيّة.

5- لم تغيّر التنظيمات كثيرًا في التوجّهات السياسيّة للمسيحيين. فقد بقوا يشعرون أنّ الدولة غريبة عنهم، وبقيت في ذاكرتهم الجماعيّة صور التمييز والاستبداد والذلّ. أمّا المسلمون، فكانوا يعتبرون أنّ الدولة دولتهم لكونها إسلاميّة. ولكن عندما انتشرت موجة التتريك، وبدأ الأتراك الجدد باضطهاد العناصر العربيّة، من دون تمييز بين مسلم ومسيحي، بدأ المسلمون العرب ينفرون من الأتراك، وحصل تقارب بينهم وبين المسيحيين للتحرّر من الظلم، وبخاصّة في الحرب الكبرى، عندما جمعتهم الشهادة على حبل المشانق في بيروت ودمشق، بسبب نزعتهم الإستقلاليّة.

IV- جبل لبنان في العهد العثماني: ملاذ حرّية وواحة أمان

تمتّع جبل لبنان منذ بداية العهد العثماني بإدارة ذاتيّة تحت حكم الأمراء المعنيين، فنَعِمَ بالأمان والإستقرار، وتميّز بمناخ الحرّية والانفتاح بين مختلف مكوّنات المجتمع المتعدّدة الطوائف الدينيّة. بعد لمحة عن العوامل المؤاتية التي ساهمت في تأمين هذا المناخ، ننتقل إلى بسط بعض مظاهر هذه الحرّية على صعيد الحياة الاجتماعيّة والدينيّة، وانعكاساتها على الميدان الفكري والسياسي.

1) العوامل المؤاتية لمناخ الحرّية

بين لبنان والحرّية قصّة حبّ طويلة تغور في القِدَم وتعود في الزمان إلى ما قبل العثمانيين، ولكنّها تجلّت بشكل واضح في العهد العثماني. تضافرت عدّة عوامل لتجعل منه ملاذ حرّية.

1- العوامل الطبيعيّة

يتميّز لبنان بطبيعته الجبليّة وانفتاحه على البحر. وعُرفَت الجبال منذ القدم، بكونها ملاذ أمان، ففي الكتاب المقدّس، ورد في سفر يشوع: «إذهبا في طريق الجبل لئلاّ يجدكما المطاردون، واختبئا هناك حتى يرجعوا ثمّ تمضيان في طريقكما»[100]. ويقول فرنان بروديل: «الجبل هو حاجز، وفي الوقت نفسه ملجأ الناس الأحرار... إنّه ملجأ الحرّيات والديمقراطيّات...»[101]. فالموارنة، في القرن السابع، تركوا سهول حمص الغنيّة، هربًا من اضطهاد اليعاقبة لهم، ليحتموا في جبال لبنان الشماليّة. وإثر الإنقسامات الإسلاميّة بين أتباع معاوية ومن شايعوا علي، قصدت جبال لبنان مجموعات شيعيّة طلبًا للأمان. في القرن الحادي عشر، حضنت أيضًا جبال لبنان الدعوة الدرزيّة التي نشأت في مصر، ولاقت الاضطهاد، فوجدت في لبنان مساحة حرّية. فقد كان لبنان، بفضل أوديته وقممه، ملجأً لكلّ أصحاب عقيدةٍ تخالف عقيدة الجماعة التي يعايشونها. يقول فيليب حتّي، «تجد أهل الجبال فيه... أهل عزمٍ وثبات وإقدام، يغالون بالإستقلال، ويستميتون في سبيل الحرّية»[102].

2- العوامل الإجتماعيّة

وراء الحواجز الطبيعيّة في جبال لبنان، تحصّنت أقليّات تعود إلى مذاهب دينيّة مختلفة، خوفًا من الذوبان في الأكثريّة المغايرة، وصونًا لكرامتها ولحرّية معتقدها، فشكّلت مجتمعًا متماسكًا يغلب عليه طابع الممانعة ورفض كلّ سلطة استيعابيّة أو تذويبيّة. إنّ البنية الإجتماعيّة لسكّان جبل لبنان في عهد الإمارة، وعلاقات المشاركة والوئام التي قامت بين مكوّناتها، تميّزت بعمق طابعها الإنساني السموح. كما أنّ انتشار الملكيّات الصغرى، خفّف من وطأة النظام الإقطاعي، ومن تبعيّة الفلاّحين الذين يعملون في أراضيهم الخاصّة.

3- العوامل السياسيّة

العامل السياسي الأوّل هو الإستقلاليّة الإداريّة التي تمتّع بها جبل لبنان في العهد العثماني، والتي سمحت للأمراء المعنيين، ومن بعدهم الشهابيين، أن يمارسوا سلطتهم حسب العادات والتقاليد المحليّة، شرط الخضوع للسلطان، ودفع الضرائب المتوجبة عليهم بانتظام. وهذا ما ساعد على خلق مناخ حرّية. كما أنّ تسلسل السلطة، وهرميّة النظام المقاطعجي، حالا دون الظلم والاستبداد اللذين كانا سائدين في الولايات العثمانيّة. على رأس السلطة في الجبل، يقوم الأمير الحاكم، ويتبعه حكّام المقاطعات الخاضعون له (المقاطعجيّون)، وهم يحكمون مقاطعاتهم، ويتولّون شؤونها وجمع الضرائب فيها. ولكن لم تكن لهم سلطة على أجساد

الرعايا وأرواحهم، لأنّ هذا الأمر كان محصورًا بالأمير الحاكم[103].

2) تفاعل درزي- ماروني ومشروع مشترك للتحرّر في عهد فخر الدين الثاني (1590-1634)

تميّزت سياسة الأمير فخر الدين الثاني بالإنفتاح على مختلف الجماعات التي يتكوّن منها سكّان الجبل، بغضّ النظر عن انتمائهم الديني. تقرّب الأمير من المسيحيين، فكان منهم كتّابه ومدبّروه، كمشايخ آل الخازن وحبيش. كما كان معظم جنوده من الموارنة. ويقول البطريرك اسطفان الدويهي في هذا المجال: «في دولة فخر الدين ارتفع رأس النصارى، لأنّ أغلب عسكره كانوا نصارى وكواخيه وخدّامه موارنة. فصاروا يركبوا الخيل بسروج، ويلفّوا شاشات وخرور، ويلبسوا طوامين وزنانير مسقطة، ويحملوا البندق والقفاص المجوهرة. وفي أيّامه تعمّرت الكنايس...»[104].

ساعد مناخ الحرّية الذي وفّره الأمير، في قيام حركة نزوح مارونيّة، من الشمال باتّجاه الوسط في جبيل وكسروان والمتن والشوف. ومن مظاهر التفاعل بين المسيحيين وغيرهم، أنّ الأمير علي بن فخر الدين إشترى، سنة **1609**، قرية مجدل المعوش من سكّانها المسلمين الذين نزح العديد منهم بسبب تقاتلهم فيما بينهم، وأسكن فيها مسيحيين موارنة[105]. وفي تلك السنة، لقي البطريرك يوحنّا مخلوف في قنّوبين مضايقات من مقدّم بشرّي الشدياق خاطر الحصروني، فلجأ إلى مجدل المعوش حيث بنى دارًا وكنيسة على اسم السيّدة العذراء[106]. وفي سنة **1683**، تعرّض

البطريرك إسطفان الدويهي لمضايقات من أولاد الشيخ أحمد حماده، حاكم جبّة بشرّي، فلجأ إلى الأمير أحمد المعني، في دير القمر، ثمّ انتقل إلى مجدل المعوش، حيث بقي سنتين قبل أن يعود إلى قنّوبين. وما تجدر الإشارة إليه أنّ البطريرك الدويهي لم يلجأ إلى كسروان الذي كان بحمى مشايخ آل الخازن الموارنة، بسبب الإنشقاقات التي كانت بينهم، بل لجأ إلى الشوف معقل الدروز[107]. كما أنّ المضايقات التي لقيها موارنة الشمال من الحماديّين الشيعة، حكّام جبّة بشرّي، قابلها مودّة وترحاب من شيعة جبل عامل، للموارنة النازحين إلى مناطقهم في الجنوب. وهذا خير دليل على الانفتاح الذي كان سائدًا بين مختلف الطوائف في جبل لبنان.

إنّ مناخ الحرّية والانفتاح في الداخل تلازم مع انفتاح على الخارج، فكان الموارنة سفراء الأمير فخر الدين إلى أوروبا حيث طلب من إسبانيا، وتوسكانا، والكرسي الرسولي، المساعدة للتخلّص من العثمانيين. كان الأمير حذرًا في التعاطي مع الدول الأوروبيّة القريبة من الدولة العثمانيّة، كإنكلترا وفرنسا والبندقيّة، وأكثر ميلاً إلى الدول المعادية لها، مثل إسبانيا، والنمسا، وتوسكانا، والكرسي الرسولي. وكان سفراء فخر الدين إلى أوروبا من خرّيجي المدرسة المارونيّة في روما، وهم أربعة:

1- رئيس أساقفة قبرص، المطران جرجس بن مارون، الذي قام بأربع رحلات إلى توسكانا وروما واسبانيا سنة **1611** و**1623** و**1627** و**1633**، لتحقيق مشروع معاهدة بين الأمير وهذه الدول، وطلب دعم عسكري منها.

2- الخوري يوحنّا الحصروني الذي حمل كتابًا، سنة **1624**، من الأمير إلى البابا أوربانوس الثامن، يحثّه فيه على تنظيم حملة لتحرير الأراضي المقدّسة، ويعده بالدعم لنجاحها[108].

3- الخوري نصرالله شلق، الذي زار الأمير عندما كان منفيًّا في ليڤورنو، فكلّفه فخر الدين بالسعي لدى ملك اسبانيا والكرسي الرسولي، لتنظيم حملة كبيرة، تشترك فيها توسكانا، لإعادته إلى منصبه واستعادة الأراضي المقدّسة[109].

4- إبراهيم الحاقلاني الذي قام برحلتين إلى توسكانا وروما، سنة **1631** و**1633**، حيث أدّى بنجاح مهمّات سياسيّة وتجاريّة، كلّفه بها الأمير[110].

إنّ تلاقي طموحات الدروز والموارنة، للتعاون في تحقيق مشروع مشترك، يؤدّي إلى الإستقلال عن الدولة العثمانيّة، شكّل استثناءً لما كان سائدًا آنذاك في السلطنة العثمانيّة. لقد كانت المرّة الأولى في الشرق، تتعاون فيها جماعتان، تنتمي كلٌّ منهما إلى دين مختلف، من أجل تأسيس مشروع سياسي مشترك[111]. ويقول كمال الصليبي أنّ بروز الكيان اللبناني، المتنوّع المكوِّنات الإجتماعيّة والدينيّة، جاء نتيجة اللقاء الذي تمّ بين المسيرة التاريخيّة المارونيّة، من ناحية، والمسيرة التاريخيّة الدرزيّة، من ناحية أخرى[112].

3) جبل لبنان واحة أمان للكنائس والرهبانيّات الكاثوليكيّة

إنّ مساعي التقارب بين كنيسة روما والكنائس الشرقيّة بدأت في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، مع أولى البعثات الغربيّة التي وجّهتها روما نحو الشرقيين. لكن الحملات التبشيريّة لم

تبدأ قبل القرن السابع عشر، حيث بدت بعض الطوائف الشرقيّة أكثر استعدادًا للاتّحاد بروما. نشطت حركة المرسلين الكاثوليك، بنوع خاص، في مدينة حلب، وطالت مختلف الكنائس الشرقيّة، فلاقت تجاوبًا بين العلمانيين ورجال الإكليروس. وعندما واجه بعض المتّحدين بروما المضايقات، من إخوتهم بالدين أو من السلطات العثمانيّة، لم يجدوا سوى جبال لبنان ملاذًا. كان العثمانيّون ينظرون بعين الحذر إلى الكنائس الشرقيّة التي تتبع عقيدة الكثلكة وتعلن اتّحادها مع روما، لأنّ عاصمة الكثلكة، كانت خارجة عن سيطرتها المباشرة، لذلك لم يلقَ البطاركة والأساقفة الكاثوليك الأمان في المناطق الخاضعة مباشرة للولاة العثمانيين.

في القرن السابع عشر، عندما مالت فئات من الكنائس الشرقيّة إلى روما، وانتخبت بطاركة يدينون بالعقيدة الكاثوليكيّة، أقام هؤلاء البطاركة كراسيهم في جبل لبنان، وبقي بعضها فيه حتّى اليوم:

- البطريرك الملكي الكاثوليكي كيرلّس السادس طاناس لجأ سنة **1724** إلى لبنان، ولم يتمكّن خلفاؤه من إقامة كرسي بطريركي لهم في دمشق إلاّ سنة **1834**، وذلك في عهد البطريرك مكسيموس الثالث مظلوم.
- البطريرك الأرمني الكاثوليكي أبراهام أرزيڤيان، الذي انتخب سنة **1740**، أقام أيضًا في لبنان حيث اتّخذ خلفاؤه مقرًّا دائمًا للكرسي البطريركي في دير بزمّار وفي بيروت.

- البطريرك السرياني الكاثوليكي، ميخائيل الثالث جروه، الذي انتخب سنة **1781**، لجأ إلى لبنان حيث جعل من دير الشرفة كرسيًّا بطريركيًّا، أقام فيه خلفاؤه. وفي عهد البطريرك الكاردينال جبرائيل تبّوني **(1929–1968)**، وافقت روما رسميًّا على نقل الكرسي البطريركي من ماردين إلى بيروت.

إلى جانب الكراسي البطريركيّة، نشأت في جبل لبنان رهبانيّات قانونيّة كاثوليكيّة أفادت من مناخ الحرّية، فأسّست الأديار، ومارست عقيدتها بأمان. إنّ العديد من مؤسِّسي الرهبانيّات المارونيّة والملكيّة الكاثوليكيّة، جاؤوا من حلب حيث الظروف لم تكن ملائمة، فوجدوا في نظام الإمارة في لبنان فسحة حرّية وأمان. تعود بدايات الرهبانيّات القانونيّة الكاثوليكيّة في لبنان إلى سنة **1683**، حين أسّس المطران أفتيموس الصيفي، أسقف الملكيين في صور وصيدا، الرهبانيّة الباسيليّة المخلّصيّة، في دار المطرانيّة في صيدا، قبل أن ينتقل الرهبان إلى دير المخلّص الذي بناه المطران الصيفي سنة **1711**. والملفت، أنّ أوّل رهبانيّة ملكيّة كاثوليكيّة، تأسّست في مدينة صيدا بالذات، عاصمة الولاية العثمانيّة، حيث الأكثريّة من المسلمين. كما استقرّت وانتشرت في الشوف، حيث الأكثريّة درزيّة. وهذا خير دليل على الانفتاح الذي تميّزت به مختلف الطوائف اللبنانيّة، وعلى التآلف الذي قام بينها في العهد العثماني.

تأسّست الرهبانيّة المارونيّة، سنة **1695**، في دير مارت مورا في إهدن، وكان معظم المؤسّسين موارنة، أتوا من حلب. في النصف

الثاني من القرن الثامن عشر، حدثت خلافات بين الرهبان الذين من أصل حلبي، وإخوتهم الذين من أصل لبناني، فانقسمت الرهبانيّة المارونيّة، سنة **1770**، إلى بلديّة وحلبيّة. إتّخذت البلديّة، فيما بعد، إسم «الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة»، بينما أصبح اسم الحلبيّة «الرهبانيّة المارونيّة المريميّة»[113]. وفي سنة **1700**، تأسّست الرهبانيّة الأنطونيّة في دير مار إشعيا برمّانا، بعناية مطران حلب جبرائيل البلوزاني.

في سنة **1710**، تأسّست الرهبانيّة الباسيليّة الشويريّة، للروم الملكيين الكاثوليك، في دير مار يوحنّا الخنشارة، الذي كان تابعًا للشوير، وبعهدة الأمراء أبي اللمع. كان معظم المؤسّسين من أصل حلبي، وبعضهم جاء من إكليريكيّة دير البلمند الأرثوذكسيّة. في بدايات القرن التاسع عشر، حدثت إنقسامات بين الرهبان الحلبيين والرهبان اللبنانيين، إنتهت، سنة **1829**، بقسمة الرهبانيّة إلى شويريّة وحلبيّة. وقد أشرف الأمير الحاكم، بشير الثاني شهاب، على القسمة، وضمَنَ تنفيذ بنودها.

في القرن التاسع عشر، نشأت، سنة **1865**، جمعيّة المرسلين اللبنانيين الموارنة، التي أسّسها المطران يوحنا حبيب في دير الكريم في غوسطا. وفي بداية القرن العشرين، أسّس المطران جرمانوس معقّد، سنة **1903**، في حريصا، جمعيّة المرسلين البولسيين التابعة للكنيسة الملكيّة الكاثوليكيّة.

إلى جانب الرهبانيّات الرجّاليّة، نشأ في العهد العثماني العديد من الرهبانيّات النسائيّة في جبل لبنان، بدءًا من أواسط القرن السابع عشر، وهي على التوالي:

- راهبات دير مار يوحنّا حراش، أسّسها البطريرك يوسف حليب العاقوري، سنة **1641**.

- الراهبات الأنطونيّات، تأسّست رهبانيتهنّ بالتّزامن مع الرهبان الأنطونيين، سنة **1700**.
- الراهبات الباسيليّات، تأسّست سنة **1732** في دير سيّدة البشارة في زوق مكايل، وسنة **1830** انقسمت إلى حلبيّة وشويريّة.
- الراهبات المخلّصيّات، تأسّست رهبانيّتهنّ في صيدنايا، ولاقت الاضطهاد من البطريرك الملكي الأرثوذكسي سلفستروس، فانتقلت الراهبات إلى دير المخلّص في جون، سنة **1733**، ثمّ إلى دير القدّيسين بطرس وبولس في بلدة غوايا في الشوف، سنة **1750**.
- الراهبات اللبنانيّات المارونيّات، تأسّست سنة **1740**، في دير مار الياس الراس في جعيتا.
- راهبات القلبين الأقدسين، أسّسها الآباء اليسوعيّون، سنة **1874**، بعد ضمّ جمعيّة المريمات في بكفيا، وجمعيّة قلب يسوع في زحلة.
- راهبات العائلة المقدّسة المارونيّات، أسّسها البطريرك الياس الحويّك، في عبرين، سنة **1896**.

إنّ قدوم العديد من المسيحيين إلى لبنان، في المرحلة العثمانيّة، وتأسيس الرهبانيّات فيه، يؤكّد ميزة الحرّية التي نَعِمَ بها نظام الإمارة في عهد الأمراء المعنيين والشهابيين. كما أنّ انتشار الأديار في المناطق المختلطة هو تأكيد لروح الانفتاح التي تميّزت بها مختلف الطوائف اللبنانيّة. وإلى جانب الانفتاح، هناك عوامل إقتصاديّة واجتماعيّة، جعلت الزعامات الغير مسيحيّة ترحّب بإنشاء الأديار

في المناطق التابعة لنفوذها، وذلك لما عُرِف عن الرهبان من همّة في استصلاح الأرض البور، وخبرة في الزراعة. وكان استصلاح الأرض يساهم في إنماء المنطقة، ويزيد من ضريبة الميري التي يجبيها المقاطعجيّون على الإنتاج الزراعي، لأنّ الأوقاف الرهبانيّة لم تكن معفاة من الضريبة على إنتاج الأرض، إذ اقتصر الإعفاء على جزية الرهبان.

4) تنصّر الأمراء الشهابيين واللمعيين

يعتبر تنصّر الأمراء الشهابيين السنّة، واللمعيين الدروز، من الأحداث البارزة في القرن الثامن عشر، لما له من دلالاتٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ ودينيّة. تذكر بعض المصادر التاريخيّة أنّ حركة التنصّر بدأت عند بعض نساء الأمراء الشهابيين. فقد ورد في رسالة من قنصل فرنسا في صيدا، في **5** آب **1707**، أنّ أرملة الأمير بشير الشهابي الأوّل، تنصّرت مع ابنتيها[(114)]. بينما تشير مصادر أخرى أنّ أوّل المتنصّرين هم أولاد الأمير ملحم شهاب، سنة **1754**، فتبعهم أكثر الأمراء الشهابيين، ثمّ الأمراء اللمعيّون[(115)]. وكان الأمير يوسف شهاب أوّل أمير ماروني يتسلّم حكم الجبل، سنة **1771**.

شكّل انتقال الشهابيين واللمعيين إلى الدين المسيحي، حسب الطقس الماروني، علامةً بارزةً بالنسبة إلى المحيط الإسلامي، وعراقة نسب العائلتين. فالشهابيّون يتحدّرون من بني مخزوم الذين ينتمون إلى قبيلة قريش، واللمعيّون هم من الأمراء الدروز. ويعتبر ذلك سابقة في تاريخ الشرق الذي شهد أسلمة الكثيرين من المسيحيين.

لم يسبق أن أخذ الحكّام دين محكوميهم، إذ كان من المألوف أن «الناس على دين ملوكهم»، ولكن، في مناخ الحرّية، في جبل لبنان، الذي تميّز بتسامح أهله وتفاعلهم، أصبح «الملوك على دين ناسهم».

5) إشعاع الحرّيّة: مدارس ومطابع

1- المدارس

ساهمت الإرساليّات الغربيّة، التي بدأت بالتوافد، منذ عهد الأمير فخر الدين، في تطوّر أساليب التعليم ومناهجه، بعد أن كانت المدارس مقتصرة على كتاتيب تجاور الجوامع والكنائس. وبرز دور المدرسة المارونيّة في روما، التي أسّسها البابا غريغوريوس الثالث عشر، سنة **1584**، في تخريج كوكبة من العلماء، ساهموا في نهضة الشرق وفي تعريفه إلى الغربيين. كما أنشأوا المدارس في سوريا ولبنان، ومنها مدرسة حلب التي أسّسها البطريرك إسطفان الدويهي، سنة **1666**، ودرّس فيها المطران جرمانوس فرحات.

إنّ المجمع اللبناني الذي عقدته الكنيسة المارونيّة، سنة **1736**، ركّز على أهميّة التعليم من دون التمييز بين الصبيان والبنات. إشترط المجمع على كلّ دير وكنيسة، ضرورة تأمين مستلزمات القوت والملبس مجّانًا للأولاد الفقراء، «وفي حال تعذّر الكنيسة أو الدير عن ذلك، يجمع لهم في كلّ يوم أحد من صدقات المؤمنين ما يفي بمعاشهم»[116]. كما ألزم المجمع الأهالي بإرسال أبنائهم إلى المدرسة، ولو مكرهين. يمكننا اعتبار المجمع اللبناني رائدًا للتعليم المختلط والمجّاني والإلزامي، ليس فقط في لبنان، بل في سائر مناطق الشرق.

بعد المجمع اللبناني، زاد انتشار المدارس، وأبرزها مدرسة عين ورقة في كسروان التي أسّسها البطريرك يوسف إسطفان، سنة **1789**، وهي تُعتبر أوّل مؤسّسة للتعليم العالي في لبنان، قبل تأسيس الجامعتين الأميركيّة واليسوعيّة بحوالي سبعين سنة.

2- المطابع

كانت مطبعة دير مار أنطونيوس قزحيّا، في وادي قنّوبين، أوّل ظاهرة ثقافيّة لانفتاح الشرق المسيحي على الغرب، عبر مدرسة روما. وهي أوّل مطبعة، ليس في لبنان فحسب، بل في الشرق قاطبة. يعود الفضل في تأسيسها إلى تلميذي مدرسة روما، جرجس عميرة، مطران إهدن، وسركيس الرزّي، مطران دمشق، اللذين عادا من روما مع آلات وأحرف الطباعة. أصدرت هذه المطبعة كتاب «المزامير»، سنة **1610**، باللغتين السريانيّة والعربيّة. وقد طبع النصّ العربي بالحرف السرياني، وهو ما يعرف بالكرشوني.

كانت المطبعة التي أنشأها الشمّاس عبدالله الزاخر، في دير مار يوحنّا الخنشارة، أوّل مطبعة بالحرف العربي في لبنان، وهي من صنع الزاخر نفسه، آلات وحروفًا. أصدرت أوّل كتاب، سنة **1734**، وهو «ميزان الزمان» للأب أوسابيوس نورمبرغ اليسوعي. وفي سنة **1751** أسّس الوجيه الأرثوذكسي، الشيخ نقولا جبيلي، مطبعة في دير القديس جاورجيوس في بيروت، فكانت أوّل مطبعة عرفتها بيروت. توقّفت عن العمل بعد طبعها كتاب «المزامير»، طبعة ثانية، سنة **1753**، فبقيت بيروت بدون مطبعة حتى جلب

المبشّرون الأميركيّون مطبعتهم، سنة **1834**، ثمّ تلتها المطبعة الكاثوليكيّة، سنة **1848**. وفي أواسط القرن التاسع عشر، ظهر العديد من المطابع في جبل لبنان، فانتشرت طباعة الدوريّات، وازدهرت الصحافة في مختلف المجالات السياسيّة والعلميّة والأدبيّة.

خلاصة:

إنّ مصطلح «عثماني» له مدلولات خاصّة في الذاكرة الجماعيّة لأهل المشرق العربي. غالبًا ما يقترن بأفكار الإحتلال والإستبداد والإقطاع والنفي (سفر برلِك)، وهي أفكار تبرّرها وقائع التاريخ. ولكن، لو نظرنا بموضوعيّة إلى ما كانت عليه أوضاع المسيحيين في الشرق، أيّام المماليك، قبل المرحلة العثمانيّة، وما آلت إليه بعدها، مع نشأة الكيان العنصري الإسرائيلي في فلسطين، ومع التحوّلات المستجدّة في بعض الدول العربيّة حيث تدّعي في أيّامنا، فئات متطرّفة، القيام بثورات ربيعيّة، فتتعدّى باسم الدين على حقوق الإنسان كما في مصر والعراق وسوريا وغيرها، وتصنّف المواطنين الأصيلين درجات، مع التضييق على الحرّيات الدينيّة والسياسيّة، لدفعتنا هذه العنصريّة المستجدّة إلى القلق على المستقبل في ظلّ التحدّيات المطروحة.

إنّ نظرة استعاديّة شاملة لتطوّر أوضاع المسيحيين في المشرق، في العهد العثماني، بإيجابيّاتها وسلبيّاتها، تستدعي بعض الملاحظات الختاميّة:

1- إنّ الإسلام الذي نادت به السلطنة العثمانيّة هو الإسلام المعتدل. فقد حارب العثمانيّون الهويّات الإسلاميّة المتطرّفة، وقاتلوا الوهّابيّين في شبه الجزيرة العربيّة.

2- إنّ المضايقات التي تعرّض لها المسيحيّون في العهد العثماني، لم تكن فقط نتيجة مواجهات مع السلطة الحاكمة، أو نزاعات ذات طابع إسلامي-مسيحي. لقد كانت أيضًا، ومع شديد الأسف، نتيجة نزاعات داخليّة مسيحيّة-مسيحيّة، ومضايقات متبادلة بين أتباع كنيسة القسطنطينيّة وأتباع كنيسة روما، وذلك قبل أن تهبّ الروح المسكونيّة، وتلفح العقول والقلوب، في مختلف الكنائس الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة والبروتستنيّة، كما هي الحال في أيّامنا.

3- على الرغم من المضايقات، تمتّعت الكنائس في العهد العثماني، باستقلاليّة إداريّة وبحريّة العقيدة والممارسة، فتمكّن بعضها من إعادة الاتّحاد بروما، كما نشأت الرهبانيّات القانونيّة، وانتشرت أديارها مراكز عبادة ومدارس تعليم. تمّ أيضًا تأسيس المطابع التي أصدرت الكتب والدوريّات الدينيّة والعلميّة والسياسيّة، وساهمت في مواجهة حركة التتريك وقيام النهضة العربيّة.

4- في العهد العثماني، تزايد عدد المسيحيين في الشرق بشكل مضطرد، بينما نراه اليوم على تناقص في بعض الدول العربيّة، نتيجة المضايقات التي تقوم بها فئات متطرّفة، باسم الأصوليّة الدينيّة، بعيدًا عن أصالة الإسلام وسماحته، أو باسم العنصريّة الصهيونيّة، في أرض فلسطين.

على الصعيد الديموغرافي، دلّت الإحصاءات التي قام بها أخصّائيّون، أنّ نسبة المسيحيين الذين كانوا يسكنون منطقة الهلال الخصيب، سنة **1517**، في بداية العهد العثماني، كانت 7٪ من

مجموع سكّان المنطقة[117]. أخذت هذه النسبة بالتزايد تدريجيًّا، فوصلت إلى **8.1**٪، سنة **1580**. أمّا في أواخر القرن التاسع عشر، فبلغت نسبة المسيحيين، سنة **1882**، **24.5**٪. وفي بداية الحرب العالميّة الأولى، سنة **1914**، وصلت إلى **26.4**٪ [118]. أمّا إذا استثنينا العراق من المعادلة، وأخذنا بعين الاعتبار سكّان سوريا ولبنان وفلسطين، فتصل نسبة السكان المسيحيين، سنة **1914**، إلى **33**٪. يقول يوسف كرباج وفيليب فارغ أنّ عدد المسيحيين، في منطقة الشرق الأدنى، تضاعف **3.9** مرّات، بين بداية العهد العثماني وآخره، وتضاعف عدد اليهود **2.9** مرّات، بينما لم يتضاعف عدد المسلمين إلاّ **1.2** مرّة[119].

يعزو الديموغرافيّون هذا التزايد لعدد المسيحيين، في العهد العثماني، إلى أسباب سياسيّة واجتماعيّة. فالمسيحيّون كانوا معفيين من التجنيد العسكري بينما كان المسلمون ملزمين به. وهذا ما زاد من نسبة عدد الوفيّات بين المسلمين بسبب الحروب المتواصلة التي كانت تخوضها الدولة العثمانيّة، والتي ساهمت كذلك في تخفيض نسبة الولادات. دلّت الإحصاءات من جهة ثانية، على ارتفاع مستوى المعيشة والتعليم والعناية الصحيّة، بنسبة أكبر، عند السكّان المسيحيين، وهذا ما ساعد في تدنّي نسبة الوفيّات بينهم[120].

عاش المسيحيّون هاجس الحرّية في العهد العثماني، لكنّهم لم يعرفوا الركود أو الانعزال، بل ساهموا في نهضة مجتمعهم العلميّة والاقتصادية والفكريّة. كانوا من روّاد الفكر النهضوي الداعي إلى

التطوّر والتحرّر، وإلى بناء المجتمع على أساس المواطنة والقوميّة اللّتين تتخطّيان الانتماء الديني.

في أواخر العهد العثماني، اضطلع المثقّفون المسيحيّون، جنبًا إلى جنب مع المفكّرين الطليعيين المسلمين، بدور رئيسيّ في النهضة العربيّة، كحركة إصلاحيّة فكريّة وسياسيّة. أمّا اليوم، وقد زال الحكم العثماني، ونعمت الدول العربيّة باستقلالها، فما زال الإنسان فيها، مسيحيًّا أو مسلمًا، يعيش هاجس الحريّة والعدل والأمان. كما نرى على أرض الواقع، مظاهر إستراتيجية تفتيتيّة للأوطان والشعوب، على أساس العصبيّات الطائفيّة والعنصريّة التي لا تخدم إلاّ أعداء العرب. وهي تستدعي وعيًا مشتركًا بين جميع مكوّنات المجتمع، لدرء الأخطار ومنع الانهيار. عبثًا نلقي اللوم على الإرث العثماني وعلى مؤامرات الخارج، ونتغاضى عن مكامن الخلل في الداخل.

الحواشـي:

-(**1**) Claude Lorieux, **Chrétiens d'Orient en terres d'islam**, Paris, Perrin, **2001**, p. **10-12**

-(**2**) بيار راڤال، «المسيحيّون في الشرق في القرنين الثاني والثالث»، **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق**، مجموعة مؤلفين، تحرير حبيب بدر، سعاد سليم وجوزيف أبو نهرا، بيروت، مجلس كنائس الشرق الأوسط، طبعة ثانية **2002**، ص **66-67**.

-(**3**) Claude Lorieux, op. cit.

(**4**) Ibid, p. **11**

-(**5**) حتّى بين المسلمين أنفسهم، كان يتمّ التمييز بين المسلمين السنّة وغيرهم من سائر الطوائف (الملل) الإسلاميّة. ويظهر من خلال دفاتر المسح

(الطابو دفتري)، أنّ الفئات الإسلاميّة والمسيحيّة كانت تذكر كلاً على حدة. وكان العثمانيّون، تبعًا للتقليد المملوكي، يستثنون النصيريين والإسماعيليين من الفئات الإسلاميّة؛

Robert Mantran et Jean Sauvaget, Règlements fiscaux ottomans. Les provinces syriennes, Paris, **1951**, p. **76**; Laurent et Anne Chabry, Politique et Minorités au Proche-Orient, Paris, Maisonneuve, **1984**, p. **37-38**.

(**6**)– Joseph Hajjar, Le christianisme en Orient, Beyrouth, Librairie du Liban, **1971**, p. VII.

(**7**)– استيريوس أرجيريو، «المسيحيّون في العصر العثماني الأوّل (**1517–1650**)»، **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق**، (ص **605–629**)، ص **606**.

(**8**)– الخليفة المتوكّل على الله، أبو عبدالله بن المستمسك بالله، هو آخر الخلفاء العبّاسيين. صحبه السلطان سليم معه في احتلاله مصر من المماليك سنة **1517** لإسباغ الشرعيّة على انتقال البلاد إلى السلطة العثمانيّة، ثمّ رافقه إلى اسطمبول حيث بقي حتى وفاة السلطان سليم، عاد إلى القاهرة، واستمرّ في الخلافة حتى وفاته في **26** آب **1550**. والجدير بالذكر أنّ السلطان بيبرس (**1260–1277**) الذي يعتبر المؤسّس الفعلي لدولة المماليك هو الذي دعا الخلفاء العبّاسيين إلى الإقامة في القاهرة مجرّدين من كلّ سلطة سياسيّة، إلى أن توفي آخرهم الخليفة الخامس والخمسون المتوكّل على الله؛ عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيّون (1516–1916)**، دمشق، **1974**، ص **4** و**61** و**65**.

(**9**)– **المرجع نفسه**، ص **61**.

(**10**)– **المرجع نفسه**، ص **95** و**96**.

(**11**)– بينما كان السلطان سليم في مصر، سنة **1517**، تلقّى خضوع شريف مكّة بركات بن يحيى، فولاّه على الحجاز وجدّة. وفي عهد السلطان سليمان، تمّ احتلال اليمن سنة **1538**.

(**12**)– عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيّون**، ص **52**.

(**13**)– سبق للسلطان عبد الحميد الأوّل (**1774–1789**) أن استعمل لقب «خليفة المسلمين» في معاهدة كوتشك كينارجي مع روسيا (**1774**)، التي

تنازل فيها عن مناطق مسلمة في القرم. وكان اللجوء إلى اللقب للإبقاء على الرابط الديني مع السكّان المسلمين الذين أصبحوا تابعين لحكم روسيا؛ **المرجع نفسه**، ص **42** و**43**. سيّار الجميل، **تكوين العرب الحديث**، عمّان، دار الشروق، **1997**، ص **57**. عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانيّة دولة إسلاميّة مفترى عليها**، **3** أجزاء، الجزء **1**، القاهرة، المكتبة الأنغلو-المصرية، **1984**، ص **26**.

(**14**)- يركّز البرت حوراني على الطابع العالمي للسلطنة العثمانيّة فيصفها بأنّها «جامعة، متماسكة في إطار موحّد من النظام والإدارة، لمناطق مختلفة عديدة... وجماعات من أعراق متباينة... وطوائف دينيّة مختلفة».

Albert Hourani, The Ottoman Background of the Modern Middle East, Essex, **1970**, p. **9**.

-(**15**) Francis Hours et Kamal Salibi, Muhammad ibn al-Hanash Muqaddam de la Bipa' (**1499-1518**), Mélanges de l'U.S.J, T XLIII (**1968**), p. **1-23**.

-(**16**) Youssef Courbage et Philippe Fargues, Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc, Paris, Payot, **1997**, p. **151**.

-(**17**) Chrys. Papadopoulos, L'Eglise orthodoxe orientale, Athène, **1954**, p. **143**.

(**18**)- استيريوس أرجيريو، **المرجع المذكور**، ص **607**.

(**19**)- **المرجع نفسه**.

-(**20**) J. Petrou, Eglise et politique, Tessalonique, **1992**, (en grec), p. **45-60**.

أ. أرجيريو، المرجع المذكور، ص **610**، apud.

(**21**)- أنظر حول هذا الموضوع:

M. Balivet, Romanie byzantine et pays de Rûm turc, Histoire d'un espace d'imbrication Greco-turque, Istambul, **1994**; Asterios Argyriou, «l'étrange discours d'un maître d'école athénéen rapporté par le Sieur de Guilletière (**1669**)», in Hellenika, Tessalonique, **46** (**1996**), (p. **95-114**), p. **105-106**; A. Argyriou, «La reception des Lumières par le monde asservi aux Turcs» in Social Compass, Londres, **44** (**1997**), p. **247-260**.

(**22**)- أستيريوس أرجيريو، **المرجع المذكور**، ص **611**.

(**23**)- نشرت في المطبعة البطريركيّة في القسطنطينيّة، وظهرت ترجمة لها بالفرنسيّة:
A. Argyriou, Spirituels néo-grecs, XVe-XXe siècles, Namur, **1967**, p. **105-113**.

(**24**)- أستيريوس أرجيريو، **المرجع المذكور**، ص **613**.

(**25**)- بعد غزوات عديدة شنّها جيش المسلمين عليهم، طلب أهل نجران الصلح من النبيّ محمّد، فتمّ التوقيع على معاهدة كفل فيها محمّد لأهل نجران سلامة أنفسهم وأموالهم وديانتهم، لقاء عدد من الخدمات والمؤن. لهذه المعاهدة أهميّة تاريخيّة لأنّها غدت نموذجًا للمعاهدات اللاحقة مع المسيحيين.

-(**26**) Claude Lorieux, **op. cit.**, p. **76**.

(**27**)- جيرار تروبّو، «المسيحيّة في العقود الإسلاميّة الأولى»، **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق**، ص **463**.

-(**28**) Antoine Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam, Beyrouth, Imp. Cath., **1958**, p. **71**.

-(**29**) Shawcat Hussain, «Statuts of Non-Muslims in Islamic State», Hamdard Islamicus, XVI (**1993**), p. **67-79**.

(**30**)- ڤينسنزو بودجي، «المسيحيّون خلال العصر العثماني الثاني»، **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق** (ص **655-671**)، ص **657**.

(**31**)- حول أوضاع أهل الذمّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة مراجعة:
Benjamin Braude, Bernard Lewis, Christians and Jews in the Ottoman Empire, **2** Vols, Vol **1**: The Central Lands, Vol **2**: The Arab – speaking Lands, Holmes and Meier Publishers, **1982**, **697** pages.

(**32**)- يوسف ابراهيم يزبك، **الجذور التاريخيّة للحرب اللبنانيّة، من الفتح العثماني إلى بروز القضيّة اللبنانيّة**، بيروت، دار نوفل، **1993**، ص **22**.

(**33**)- **المرجع نفسه**، ص **30** و**31**.

(**34**)- عبد الكريم رافق، **بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث**، دمشق، **1985**، ص **41**.

(**35**)- فاروق حبلص، «العلاقة بين النصارى واليهود في طرابلس وعلاقتهم بالمسلمين وبالسلطات العثمانيّة فيها في القرنين **17** و**18**»، **الأقليّات والقوميّات في السلطنة العثمانيّة بعد 1516**، الفنار، منشورات الجمعيّة التاريخيّة اللبنانيّة، **2001**، ص **407**؛ مراجعة ايضًا **سجلاّت المحكمة**

الشرعيّة في طرابلس، سجلّ **1**، ص **42**. سجلّ **2**، ص **77**، **80**، **158**، سجلّ **8**، ص **107**. سجلّ **39**، ص **165**. سجلّ **42**، ص **204**.

(**36**)- فاروق حبلص، **المرجع المذكور**، ص **407**. **سجلاّت المحكمة الشرعيّة في طرابلس**، سجلّ رقم **55**، ص **43**، وسجلّ **107**، ص **28**.

-(**37**) Abdel-Karim Rafeq, «Coexistence and integration among the religious communities in ottoman Syria», in Islam in the Middle Eastern Studies: Muslims and Minorities, Osaka, JSAS – National Museum of Ethnology, **2003**, p. **97-131**.

-(**38**)Th. P. Huges, Dictionary of Islam, London, Allen, **1896**, p. **348-349**.

(**39**)- فنسنزو بودجي، **المرجع المذكور**، ص **655**.

(**40**)- المعروف أنّ ملّة اليهود كانت تتمتّع بكيان خاص في السلطنة منذ القرن **16** ولكنّها حصلت على فرمان رسمي سنة **1839**.

(**41**)- توجد نسخة عن الخطّي شريف السلطاني في أرشيف مجمع إنتشار الإيمان في الفاتيكان وهو مؤرّخ في **3** تموز **1662**؛

Propaganda Fide, Scritture Originali riferite nelle Congregazione Generali, **241**, f. **328-329**.

(**42**)- أسد رستم، **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى**، منشورات النور، د.ت.، **3** أجزاء، جزء **3**، ص **176–179** و**184–185**؛ كاترين مايور، «نهضة الكنائس في نهاية العصر العثماني»، **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق**، (**751–772**)، ص **754**.

(**43**)- كاترين مايور، **المرجع نفسه**، ص **763–765**.

-(**44**) Bernard Heyberger, «Ecrire l'histoire des chrétiens dans les villes de Syrie avant les réformes» in Syria and Bilad al Sham under Ottoman Rule, Leyde, Brill, **2010**, p. **443-454**.

-(**45**) Albert Hourani, «Race, Religion and Nation-State in the Near East», in A.W. Lind, Race Relations in World Perspective, Honolulu, **1995**.

مراجعة: جورج قرم، **تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**، بيروت، دار الفارابي، طبعة رابعة، **2011**، ص **330**، ح**34**.

-(**46**) Stefan Knost, «Les chrétiens entre convivialité et segregation confessionnelle», in Les relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Cham à l'époque ottomane aux XVIIe-XXe siècles, Balamand, Lebanon, **2005**, p. **125-143**.

(**47**)- أسد رستم، **كنيسة مدينة الله، أنطاكية العظمى**، ج **2**، ص **346**، وج **3**، ص **5**.

(**48**)- **المرجع نفسه**، ج **2**، ص **353**.

-(**49**) Constantin G. Papadopoulos, Les Privilèges du Patriarcat Oecuménique dans l'Empire Ottoman, thèse, Université de Paris, **1924**, p. **24**;
أسد رستم، **كنيسة مدينة الله**، ص **5** و**6**.

-(**50**) C. Papadopoulos, op. cit, p. **4-7**.

-(51) Baron Ignace de Testa, Recueil des Traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Etrangères, Paris, **1864**, Vol. V, p. **162-170**.

(**52**)- أسد رستم، **المرجع المذكور**، ج **3**، ص **66**.

(**53**)- استيريوس أرجيريو، **المرجع المذكور**، ص **614**.

(**54**)- **الدستور**، ترجمه عن التركية نوفل نعمة الله نوفل، مراجعة وتدقيق خليل الخوري، بيروت **1301** (**1884**)، ج **2**، ص **813-848**. ويحمل النظام الجديد في الدستور العثماني عنوان: «ترجمة النظام العمومي الذي رتّبه القومسيون المجتمع في بطركخانة الروم بما يختصّ بانتخاب البطريرك لأجل إصلاح أمور البطركخانة المذكورة».

(**55**)- **المرجع نفسه**، نظام الملّة الأرمنيّة ص **849-870**، ونظام الملّة اليهوديّة ص **871-882**.

(**56**)- أسد رستم، **المرجع المذكور**، ص **176**.

-(**57**) Joseph Hajjar, L'Europe et les destinées du Proche-Orient, p. **215-216**.

-(58) Gabriel Noradoughian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman, **1892**, **2** Vols, Vol II, p. **203-204**; Baron de Testa, op. cit., Vol V, p. **138**.

(**59**)- أستيريوس أرجيريو، **المرجع المذكور**، ص **615**.

(**60**)- **مجلّة المنار**، **1899**، ص **141**، ومجلّة **المحبّة**، **1899**، ص **737-738**.

(61)- البطريرك روفائيل بيداويد، «الكنيسة الكلدانيّة»، **مجلّة المنارة**، **1986**، عدد **27**، (ص **177-188**)، ص **181-183**.

(62)- الفيكونت فيليب دي طرازي، **السلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة**، بيروت، **1910**، ص **178-199**؛ المطران رابولا أنطون بيلوني، «السريان الكاثوليك في لبنان»، **مجلّة المنارة**، **1986**، عدد **27**، (**153-164**)، ص **155-156**.

(63)- برنار هيبيرجيه، **المرجع المذكور**، ص **635**؛ حول تاريخ دير الشرفة مراجعة الخورأسقف إسحق أرملة، **تاريخ دير سيّدة النجاة**، مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونية، **1946**؛ حول حياة البطريرك جروه، مراجعة المخطوطة التي كتبها بيده بناءً على إلحاح ملكة إسبانيا، **محفوظات دير الشرفة**، رقم **25/ 15** و**26/ 16**.

(64)- الأب أنترانيك غرانيان، «طائفة الأرمن الكاثوليك في لبنان»، **مجلّة المنارة**، **1986**، عدد **27**، (ص **111-123**)، ص **114-116**.

(65)- الأرشمندريت إغناطيوس ديك، طائفة الروم الملكيين الكاثوليك، **مجلّة المنارة**، **1986**، عدد **27**، (ص **69-84**)، ص **72**.

(66)- **المرجع نفسه**، ص **73**.

(67)- أسد رستم، **المرجع المذكور**، ص **180-183**.

(68)- **المرجع نفسه**، ص **185**؛

Joseph Hajjar, Maximos III Mazloum, un lutteur Infatigable, Imp. St. Paul, Harissa, **1957**, p. **98**.

-(**69**) Joseph Hajjar, Les Chrétiens Uniates du Proche-Orient, Paris, Editions du Seuil, **1962**, p. **305**.

(70)- برنار هيبرجيه، **المرجع المذكور**، ص **652**.

(71)- **المرجع نفسه**، ص **653**.

(72)- **المرجع نفسه.**

-(**73**) Joseph Hajjar, Les Chrétiens Uniates, p. **287**.

(74)- أثناسيوس حاج، **الرهبانيّة الشويريّة في تاريخ الكنيسة والبلاد**، جزءان، جزء **2**، زحلة، **1978**، ص **188-203**؛

Joseph Abou Nohra, Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban (**1710-1960**), Thèse de Doctorat d'Etat, Strasbourg, **1983**, n.

7, p. **237-238**.

-(**75**) Etienne Combe et autres, Précis de l'histoire d'Egypte, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, **4** vols, **1932-1935**, Vol **3**, p. **96-101**.

-(**76**) Mgr. Basile Homsy, Les Capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient, Harissa, Imp. Pauliste, **1956**, p. **4-6**.

-(**77**) Ibid., p. **9**.

-(**78**) Ibid., p. **244-248**.

-(**79**) Antoine Rabbath, Documents inédits pour server à l'histoire du christianisme en Orient, Paris – Leipzig, **2** vols, **1905** et **1910**, Vol **1**, p. **546**.

-(**80**) Basile Homsy, op. cit., p. **393**.

-(**81**) Ibid., p. **400**.

-(**82**) كاترين مايور-جاوين، «نهضة الكنائس في نهاية العصر العثماني»، **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق**، (ص **751-772**)، ص **756** و**757**.

-(**83**) Joseph Abou Nohra, «Genèse de la dialectique entre entente intercommunautaire et souveraineté au Liban», in Social Compass, XXX/**4**, **1988**, (p. **441-454**), p. **451**.

-(**84**) كاترين مايور-جاوين، **المرجع المذكور**، ص **758**.

-(**85**) فيليب وفريد الخازن، **مجموعة المحرّرات السياسيّة والمفاوضات الدوليّة عن سوريا ولبنان من سنة 1840 إلى 1910**، **3** أجزاء، جونية، مطبعة الصبر، **1910-1911**، جزء **1**، ص **73**.

-(**86**) Archives des Affaires Etrangères Françaises (A.A.E.F.), Corresp. Pol., Beyrouth, Registre II, fol. **184**.

-(**87**) Ibid., Registre II, n°**11**, dépêche du **22** juin **1841**.

-(**88**) Joseph Abou Nohra, «L'évolution du système politique libanais dans le contexte des conflits régionaux et locaux», in Lebanon: a History of Conflict and Concensus, Edited by Nadim Shehadi, London, **1988**, (p. **31-48**), p. **37**.

-(**89**) A.A.E.F., Registre II, Dépêche de Bourrée à Guizot, **22** juin **1841**.

-(**90**) Joseph Hajjar, L'Europe et les destinées du Proche-Orient, p. **517-518**.

(**91**)- جورج قرم، محاضرة في مؤسّسة Res Publica في باريس، في **17** كانون الثاني **2011**، في إطار ندوة بعنوان «أيّة آفاق لفرنسا في المتوسط».

(**92**)- عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيّون**، ص **378**.

(**93**)- ساطع الحصري، **البلاد العربيّة والدولة العثمانيّة**، ط **3**، بيروت، دار العلم للملايين، **1965**، ص **91**.

(**94**)- محمد فريد بك المحامي، **تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة**، تحقيق إحسان حقّي، بيروت، دار النفائس، **1981**، ص **481-485**.

-(**95**) Joseph Hajjar, L'Europe et les destinées du P.O., p. **286**.

(**96**)- كاترين مايور-جاوين، **المرجع المذكور**، ص **758**.

(**97**)- أسد رستم، **كنيسة مدينة الله أنطاكية**، جزء **3**، ص **211-212**.

(**98**)- **المرجع نفسه**، ص **343**.

(**99**)- **الدستور العثماني**، قانون أخذ العسكر، تعديل **20** رجب **1327**، (**25** تموز **1325**).

(**100**)- **الكتاب المقدّس**، العهد القديم، سفر يشوع، **16**، **2**.

-(**101**) Fernand Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, **2** vols, Paris, Armand Colin, Vol **1**, p. **35**.

(**102**)- فيليب حتّي، **لبنان في التاريخ**، بيروت، دار الثقافة، **1959**، ص **9**.

(**103**)- إيليا حريق، **التحوّل السياسي في تاريخ لبنان الحديث**، بيروت، الدار الأهليّة للنشر، **1982**، ص **55** و**56**.

(**104**)- البطريرك إسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، تحقيق الآباتي بطرس فهد، جونية، مطبعة الكريم، **1976**، ص **505**.

(**105**)- يقول البطريرك إسطفان الدويهي أنّ الأمير علي اشترى قرية مجدل المعوش باثني عشر ألف غرش دفعها المسيحيّون، بينما يقول طنّوس الشدياق أنّه اشتراها من ماله الخاصّ؛ طوني مفرِّج، **لبنان الأصيل ليس طائفيًّا**، جبيل، دار بيوغرافيا، **1999**، ص **248**.

(**106**)- البطريرك اسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص **249**.

-(**107**) Pierre Dib, L'Eglise Maronite, Beyrouth, Imp. Cath., **1962**, **3** vols, Vol **2**, Les Maronites sous les Ottomans, histoire civile, p. **149**.

-(**108**) جيوفاني ماريتّي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**، ترجمه عن الإيطاليّة الأب بطرس شلفون، بيروت، الدار اللبنانيّة للنشر الجامعي، **1985**، ص **21**.

-(**109**) بولس قرألّي، **فخر الدين المعني الثاني حاكم لبنان ودولة توسكانا (1605-1635)**، روما، منشورات المجلّة البطريركيّة، **1938**، ص **226**.

-(**110**) جوزيف أبو نهرا، **الإكليروس والملكيّة والسلطة**، بيروت، دار النهار، **2007**، ص **20-24**.

-(**111**) Toufic Touma, Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVIIe siècle à **1914**, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, **2** vols, Vol **1**, p. **50**.

-(**112**) كمال الصليبي، **منطلق تاريخ لبنان (634-1516)**، بيروت، **1979**، ص **173-175**.

-(**113**) حول تاريخ الرهبانيّات الشرقيّة في لبنان، مراجعة عدد خاص من مجلّة **المنارة**، **1988**، عدد **1** و**2**.

-(**114**) Lettre du Sieur Estelle, Consul de France à Seyde, au comte de Pontchartrain, Ministre, Secrétaire d'Etat, Adel Ismaïl, Documents diplomatiques et consulaires, Consulat de Seyde, Vol **1**, p. **73**.

-(**115**) طنّوس الشدياق، **أخبار الأعيان**، ج **2**، ص **222**؛ عبّاس أبو صالح، **التاريخ السياسي للإمارة الشهابيّة في لبنان**، بيروت، **1984**، ص **247**؛ كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، بيروت، دار النهار، ط **7**، **1991**، ص **40**؛ إيليا حريق، **التحوّل السياسي**، ص **75**؛ فيليب حتّي، **لبنان في التاريخ**، ص **475**.

-(**116**) إبراهيم هاشم، «المجمع اللبناني رائد التعليم المجّاني والإلزامي»، **المنارة**، **1986**، العدد **3**، ص **329-336**.

-(**117**) كاترين مايور-جاوين، **المرجع المذكور**، ص **751**.

- (**118**) Youssef Courbage et Philippe Fargues, Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc, Tableau III, p. **182**.
-(**119**) Ibid., p. **151** et **168**.
-(**120**) Youssef Courbage, «Démographie des communautés chrétiennes au Proche-Orient : une approche historique», in Confluences Méditerranée, n° **66**, **2008**/**3**, p. **35-38**.

الثقافة الإسلامية وروح التسامح
اليهود والمستعربون بالأندلس في عصر المرابطين والموحدين نموذجًا [1].

أ.د.محمد الأمين بلغيث، جامعة الجزائر1

مدخل عام:

المرابطون والموحدون دولتان من دول الغرب الإسلامي، القوية التي وقفت في وجه المد الصليبي بالأندلس مدة حروب الاسترداد، قامت الأولى على عصبية صنهاجة القوية وتزعمت الحلف الصنهاجي قبيلة لمتونة الشهيرة، فكان لهذه الدولة مكانة كبيرة في تاريخ الغرب الإسلامي تزامنًا مع انتكاسة ملوك الطوائف وسقوط حاضرة بربشتر في يد النصارى بتحالف مع الكرسي الرسولي بروما، وكان تاج المرابطين موقعة الزلاقة الشهيرة في شهر رجب عام **479**هـ/ ماي **1086**م.

كما قامت دولة الموحدين على عصبية هرغة ومصمودة وهم سكان جبال الأطلس الأشداء الذين واصلوا عمل المرابطين في الأندلس حتى كان انهيار جحافلهم في موقعة العقاب الشهيرة عام (**609**هـ/ **1202**م) (Las Navas de Tolosa) بقيادة جيوش محمد الناصر خليفة يعقوب المنصور.وبهزيمة محمد الناصر في العقاب و(تخليدًا لهذا الانتصار قررت الكنيسة منذ ذلك اليوم أن يحتفل سنويا في السادس عشر من يوليو بإقامة حفل ديني عظيم

[1] هذه دراسة مهداة إلى رائد الدراسات العثمانية في الجزائر المؤرخ المتميز ناصر الدين سعيدوني.

تحت شعار (ظهر الصليب) ومن هذه المعركة أصبحت الحروب الصليبية واضحة في بلاد المغرب والأندلس وهي الفصل الأخير لعصر القوة.

والدولتان كان قيامهما على حركة دينية واضحة، لهذا كانت الثقافة الإسلامية ومبادئ الشرع حاضرة في فلسفة قيام ووجود الدولتين معًا.

من ميزات حركة المرابطين (**430–541هـ/ 1038–1146م**) على المجتمع أن سكان المغرب عرفوا ولحقبة طويلة الهدوء والرّخاء كما نشر المرابطون الأخلاق الحميدة بين المجتمع، وحتى الأندلس التي عرفت بمجتمعها الذي ساده الانحلال الخلقي وشاعت بين عناصره العلاقات الجنسية المحرمة وشرب الخمر جهارًا حتى تذمر العلماء والصلحاء من هذا الوضع المتردّي، فسكن إلى حين عن الكلام غير المباح[1].

قاسى أهل الأندلس في ظل الفوضى التي عرفوها على إثر الانقلابات السياسية، وتوالي الحروب. لهذا كان للمرابطين وفقهاء المالكية المكانة الهامة في نشر الفضيلة ومحاربة التّسيب الاجتماعي، فانتقدهم على هذا المستشرق الهولاندي المتعصب «رينهارت دوزي» فقال: «كان مجيء المرابطين إلى الأندلس نذيرا بانقلاب بعيد المدى فقد دالت دولة الحضارة وقامت الهمجية على أنقاضها، أما حسن الإدراك فقد حلّت محلّه الخرافات، ذهب

---

(1) محمد عبد الله عنان، **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1960م. ص: 407.

التّسامح وسيطر التّعصب وأصبحت البلاد ترزح تحت نير الفقهاء والقواد وبدل من أن نسمع مساجلات العلماء في دور العلم ومناقشتهم في الفلسفة ونشيد الشعراء وغناء أهل الموسيقى، بدأنا نسمع أصوات الفقهاء وصليل السيوف»[1].

إن البعد الإسلامي الذي قام عليه مشروع دولة المرابطين هو الذي أثار حفيظة هذا المستشرق المتعصب وتبعه في هذا الرأي غالبية المؤرخين فقال عنهم أحد الباحثين دون روية:»وكان عهد المرابطين الذي عرف باستبداده المتناهي وتعصبه الديني الممقوت ونظر إليه المراقبون كأسوأ وأخطر العصور حيث لعب دورا كان أشبه بالدور الذي لعبه الترك والمغول في الشرق»[2].

وعبد الله بن ياسين الذي خبر مواطن الضعف في النفس الإنسانية وثقافته الإسلامية جعلته صاحب نظرية في إصلاح المجتمع، فقد كان داعية إلى الله، إمامًا موهوبا وقائدا حازما أيقظ الإسلام في قلوب لمتونة وقبائل صنهاجة الجنوب وحبّبهم فيه وكشف لهم عن كنز الإيمان في نفوسهم، لقد استطاع هذا المالكي الثائر أن يجعل من الدعوة الإسلامية تيارًا شعبيا في بلاد المغرب، هذا التيار الإسلامي جعله من المجددين في الغرب الإسلامي، لهذا جاء على رأس جماعته بتركيبته الاجتماعية القبلية كأعظم الزعماء

([1]) حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1957م. ص: 444.

([2]) جودت مدلج، **الحب في الأندلس ظاهرة إجتماعية بجذور مشرقية**، بيروت، دار لسان العرب، 1985م.ص: 107.

الروحيين وجماعة الرباط جعل القرآن وحي التشريع والسلوك وكان جند المرابطين يحاربون بنفس الروح الإسلامية التي تحلى بها الجند في صدر الإسلام يحاربون للجهاد ويظفرون بإحدى الحسنين إمّا النصر أو الشهادة في سبيل الله وإعلاء كلمة الله ونصرة دينه.

وبقيادة الداعية الهرغي محمد بن تومرت قامت دولة الموحدين على أنقاض دولة المرابطين السلفية، وكان الإسلام الغاية والهدف لهذه الدول المتعاقبة بالغرب الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وقد عاصرت الدولتان الإسلاميتان الحروب الصليبية في المشرق، وتتهم الدوائر الصليبية والاستشراقية الدولتين بالتعصب والغلو، فكيف كانت وضعية اليهود والنصارى المستعربين (Mozarabes)؟ في عهد دولتين توجه لعصرهما التهم غير المؤسسة، فأين موقع الدولتين من الثقافة الإسلامية وفضيلة التسامح التي تقوم عليها قواعد الشريعة.

تظهر التجربة المرابطية والموحدية في أنهما ليستا بمعزل عن الظروف الخارجية في المشرق والصراع الدولي في حوض البحر الأبيض المتوسط والعالم الإسلامي والأوروبي مما يسهل فهم أبجديات الصراع وحتمية المواجهة.

وإذا ما تتبعنا أحوال اليهود في الأندلس في عهد المرابطين مثلا فإن الدراسات اليهودية تقول: إنَّهم عاشوا في رخاء نتيجة الازدهار الاقتصادي الشامل للبلاد، ولذلك بلغوا درجة كبيرة من الثراء مما أدى إلى مساهمتهم في إثراء الحياة الأدبية والفكرية

والاقتصادية[1]. والجدير بالملاحظة أن بروز اليهود في الحضارة الغربية الحديثة، وتفاعلهم معها، لم يتم إلا بعد أتمت عَلْمَنتهم وتخلوا عن أيٍّ هوية دينية يهودية، على عكس النجاح الذي حققوه في إطار الحضارة العربية الإسلامية، إذْ حققوه باعتبارهم يهودًا ذوي هوية دينية مستقلة، ولكن تجدر الإشارة إلى أن يهود العالم الإسلامي لم تظهر منهم شخصيات فكرية ذات ثقل كبير على عكس يهود الأندلس الذين برز فيهم يهوذا اللاوي في عهد المرابطين وموسى بن ميمون (**530هـ/ 601هـ/ 1135-1204م**) في عهد الموحدين.

وأصبح ابن شلوخة اليهودي خازن المال بسجلماسة في عهد الخلافة الموحدية، كما أن صمويل الفاسي حبر مراكش الذي اعتنق المسيحية أيام المرابطين، وسمي صومويل ماروشيتانيوس (Semmel Marochitanus)، قد شغل منصبا ذا شأن في بيعة سجلماسة[2] وغيرهم من مفكرين وشعراء ووجهاء، ولم يؤسس يهود الأندلس مدارسهم المستقلة إلا بعد تعربهم، وبعد أن أخذت

([1]) مسعود كواتي، **اليهود في المغرب الإسلامي من الفتح إلى سقوط دولة الموحدين**، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع،1421هـ/ 2000م. ص: 307. (الملحق رقم: 8)، د. إبراهيم القادري بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، بيروت، دار الطليعة، 1998م.ص: 108.

([2]) عبد العزيز بن عبد الله، **الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية «معلمة الصحراء»** الرباط، 1976م. ص: 121. نقلا عن الحبيب الجنحاني، **الحياة الاقتصادية والاجتماعية في سجلماسة عاصمة بني مدرار**،ص: 159.

نخبتهم تتشرب الحضارة العربية الإسلامية، وبالتالي كانت التقاليد الفكرية داخل حلقاتهم العلمية تسمح لهم بالانفتاح الكامل على هذه الحضارة، حيث أمكنهم الإبداع من داخلها، فأنتجوا أهم أدبياتهم الفكرية والأدبية التي تحتل مكان الصدارة حتى العصر الحديث.

كما أشار المنصفون من الدارسين اليهود في فهمهم لهذه الإشكالية المهمة مثل حاييم الزعفراني وسلمون جويتاين[1] وتدهور وضعهم بتدهور العالم الإسلامي[2]. ولا يمكن فهم التراث الديني اليهودي في هذه المرحلة إلا بالعودة إلى التراث الإسلامي الفلسفي والديني، ويمكن القول إن تفاعل الجماعة

([1]) انظر:

David Gonzalo Maeso,Los Arabes Maestros de los Judios en la espana medieval (Ensayos sobre la filosofia en al- Andalus Una Aproximacion Ensayos Sobre la FilosAutores ,Andalus-ofia en Al Coleccion Dirigida Por Jaume Mascaro ,Textos Y Temas Filosofia .1990Printed in Spain ,Anthropos Edotoral del hombre ,29n°) PP: 166-177.Zafarani(Haim) Pédagogie juive en terre d'Islam, (l'enseignement traditionnel de l'Hebreu et du judaisme au Maroc) Paris, librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1969. P: 24. Goitein, S.D, Mediterranean society. III; P: 439.
Ruth Tolédano Attias,Le Concept d'àge d'or arobo-andalou:Mythe ou Réalité (controverses) dossiers http://www.controverses.fr/pdf/n9/toledano-attias9.pdf

([2]) عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية(نموذج تفسيري جديد)، المجلد الرابع**، بيروت،دار الشروق، 1999م.ص: 247. أوليفيا ريمي كونستبل، **التجارة والتجار في الأندلس**، ترجمة فيصل عبد الله الرياض، مكتبة العبيكان، 1423هـ/ 2002م. ص: 155.

اليهودية مع الحضارة الإسلامية أمر لا نظير له في أية حضارة أخرى، لأنها أعطت لهم وسيلة الحياة ومنهج النقد وفهم التطورات الإنسانية خلال العصور الوسطى، فخرجوا من دوائرهم الضيقة إلى عالم أرحب، حيث الحرية والاحترام لحامل العلم[1].

فقد ساهموا في الإدارة إلى جانب الحياة الفكرية بحرية تامة إلا ما ذكر ابن عذاري المراكشي (كان حيا عام **712**هـ/ **1311**م) وهو يتحدث عن أبي حفص عمر يناله الذي تولى غرناطة مدة أربعة أشهر فقط وعزل منها (جمادى الأولى **522**هـ/ **1128**م) وهو أحد أبناء أمير المسلمين علي بن يوسف، الذي كان في إقليم الشرق، وقد أساء السيرة مع معاهدة غرناطة، منتقمًا منهم، مما فعلوه بالمسلمين لما تحالفوا مع رذمير، وقد تجاوز سلطاته يقول ابن عذاري: « فلما وصل إلى حضرة أمير المسلمين علي بن يوسف أشار بذكره إليه معاهدة غرناطة، فأمر بمحضره معهم في مجلس نظره، فأدلوا بحجج في ظلمه فسجنه لهم حتى أنصفهم من ظلامتهم ثم بعد ذلك أصابه طاعون كان سبب حتفه، وكان يناله (عمر) إذا عاقب الجاني اعتدى عليه، وإذا أُتي بالبريء لم يسمع

---

[1] المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية**، ص: 247.كواتي مسعود، **اليهود في المغرب الإسلامي**، ص: 295.

D.G.Maeso,Los Arabes,Maestros de los Judios en la espana medieval ,P:166 .Alvarez,yBenito, y Plaza, Guia del toledo judio, Alvarez(Ana Maria lopez)Ricardo Izquierdo Benito, Santiago Palomero, Guia del Toledo Judio, Fotografias Antonio Parejay Carlos Villasante, Espana 1990. P: 27.

منه، وكان له كاتب يهودي الأعراق والأخلاق يبغض الناس ويبغضونه أشأم قسمة على نفسه ورئيسه ومن اتصل به، فبدأ بشؤمه أميره يناله، فجرّ إليه العزل وأورده السجن وأداه إلى الهلكة، وغدا شؤمه عليه فاستؤصل ماله، ونهبت داره وطلب ليوقع به ففر وهلك بعد ذلك، وكان أشقر أزرق ذميم الخلق في وجهه خال»[1].

ومن جملة رجال أبي حفص عمر يناله ابن أمير المسلمين علي بن يوسف، رجل زيه التلثيم، نشأ بمدينة طنجة وتأدب بإشبيلية، يعرف بموسى بن مفروج، له خط بارع وأدب صالح ونفوذ في الحساب، وكانت له نفس ذكية وهمة عالية، ألقى إليه الأمير أبو حفص جميع الأعمال وأوطأه عقب الرجال، فاستبد بالأمر واستقل، فدس إليه يهودي ينتحل الطب سقاه يوم أربعاء، ودفن يوم جُمعة عام **522**هـ/ **1128**م[2].

كان اليهود كعادتهم متقوقعين على أنفسهم في أحياء خاصة، كقرطبة فيقولون عن مدخله باب اليهود أو حي اليهود وقد سمي:باب الهدى بعد أن استقبحوا باب اليهود وراعوا تجانس

([1]) ابن عذاري المراكشي (كان حيا سنة 712هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (البيان المرابطي) الجزء الرابع تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1980م. ص: 77.عصمت عبد اللطيف دندش، زيارة الأندلسيين لبلاط المرابطين بمراكش، (أضواء جديدة على المرابطين)، بيروت، دار الغرب الإسلامي،1991م. ص: 111.

([2]) ابن عذاري، **البيان المرابطي**، ص: 76.

لفظي اليهود والهدى، وكذلك الشأن في حي اليهود بطليطلة وسرقسطة[1] وكانوا يحتكرون التجارة وفي بعض الأحيان السلطة وإذا وجدوا من ينافسهم في ذلك عملوا على التخلص منه بطريقة خسيسة، وهذا ما رأيناه عندما قوى نفوذ موسى بن مفروج الملثم في غرناطة فعمد أحد أطباء اليهود إلى دس السم له فأرداه صريعًا، وكان نفوذ اليهود بغرناطة كبيرًا حتى كانوا يقولون عنها مدينة اليهود[2].

وموضوع اليهود في عهد المرابطين فيه تناقضات كبيرة بين الباحثين، ففي دراسة « قريتز » يقول: إنَّ يهود الأندلس عاشوا بين قوتين متصارعتين، دولة المرابطين المتعصبة ودولة الفونسو ومملكة قشتالة وأراغون، دول الاسترداد المتعصبة، إلا أن هذا لا يمنع الباحث نفسه من التصريح بأن كبار اليهود، الشعراء والأطباء

([1]) ليفي بروفنسال، **ملاحظات عن أسماء المواقع الإسبانية المغربية (أسماء البوّابات: باب الشريعة، والشريعة في مدن المغرب الإسلامي في العصور الوسطى (الإسلام في المغرب والأندلس)**، ترجمة الدكتور السيد محمود عبد العزيز سالم والأستاذ محمد صلاح الدين حلمي، مراجعة الدكتور لطفي عبد البديع، الفجالة، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر (دون تاريخ). ص: 65.

([2]) ابن عذاري، **البيان المرابطي**، ص: 76-77. سلامة محمد سلمان الهرفي، **دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، (دراسة سياسية وحضارية)**، بيروت، دار الندوة الجديدة،1405هـ/ 1985م. ص: 82. رينهارت دوزي، **ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام**، ترجمة كامل كيلاني، القاهرة، 1933م. ص: 41. أحمد شحلان، **تأثير الآداب العربية في الآداب العبرية**، (دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبَّابي)، ص: 224.

والذين اشتغلوا بالفلسفة والتنجيم والرياضيات، عاشوا حياة مريحة بل وفيهم من تلقب بلقب وزير في عصر المرابطين ومنهم: « الشاعر أبو يعقوب سليمان بن المعلم» الذي حمل صفة الأمير والوزير، والثاني أبو الحسن أبراهام بن مير بن كامنيال، الذي كانت حمايته لأهل دينه من الظروف الطارئة تمتد لكل اليهود من مصر إلى بلاد العراق، وأبو إسحاق بن مهاجر، ومنهم الوزير سليمان بن فاروسال الذي اغتيل في 2 ماي **1108م/ 502هـ** في مهمة دبلوماسية إلى الممالك الأسبانية بعد معركة أُقليش (Ucles) الشهيرة التي أحرز فيها المرابطون نصرًا مؤزرًا على جيوش قشتالة[1]. وبالرغم من هذا يقول فيليب حتي وكارل بروكلمان بأن أهل الذمة قد عاشوا في كنف المرابطين في جور وظلم واضطهاد[2].

---

(1) H.Graetz, Les Juifs d'Espagne (945-1205) Traduit de l'allemand par Georges Stenne, Paris, Levy fréres éditeurs, 1872.P: 191-192.

سعدون عباس نصر الله، **دولة المرابطين في المغرب والأندلس عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين**، بيروت، دار النهضة العربية، 1405هـ/ 1985م. ص: 177.

الدمنهوري الشيخ أحمد عبد الرحمن (1151هـ/ تـ1739م)، **إقامة الحجة الباهرة على هدم كنائس مصر والقاهرة**، عنى بنشره موسى برلمان، الولايات المتحدة الأمريكية، مطبوعات جامعة كاليفورنيا، 1975م. ص: 25.

(2) فيليب حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة مبروك نافع، الطبعة الثالثة، ص:704. كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، مارس 1993م. ط.12. ص: 322-323. محمد الأمين بلغيث، **الحياة الفكرية بالأندلس في عصر المرابطين، المجلد الثاني**،

لقد ترعرعت الثقافة اليهودية في دار الإسلام، وتطعمت بجوهر الثقافة الإسلامية فكرًا وتأليفًا باحتكاكها بفطاحل العلماء وكبريات الحواضر الإسلامية في غرناطة وقرطبة وإشبيلية وسرقسطة، وكانت عاصمتهم ومحجهم ليشانة بضواحي قرطبة(1).

ومن مظاهر الحرية التي تمتع بها يهود الأندلس في عهد المرابطين انتشار المراكز الدينية في الحواضر الأندلسية المرابطية(2)، خاصة في عهد علي بن يوسف الذي التزم بأحكام الشريعة مع أهل الذمة حتى نعته أحدهم بأنه: « أحد حماة اليهود». حيث

أطروحة دكتوراه الدولة مخطوطة، إشراف أ.د.عبد الحميد حاجيات، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2002–2003م. ص: 567.

(1) كواتي، **اليهود في المغرب الإسلامي**، ص: 224. إبراهيم محمود زعرور، علي سليمان أحمد، **اليهود في الأندلس والمغرب خلال العصور الوسطى**، دمشق، دار المستقبل، 1999م. ص: 169. انظر أيضًا مكانة أعلام اليهود الذين تكونوا في ظل الدولة المرابطية ونقلوا الفكر الإسلامي إلى الغرب المسيحي.

Carlos del Valle ; Carta de Juda HA-Levi en Nombre de R.Yosef Ibn Megas a los sabios de Narbona (siglo XII) Madrid, Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas (B.A.E.O) ANO XXVI-1990.PP:233-240.Van Koningsveld, la apologia de Al-Kindi en la Espana del siglo XII, P: 117. Lomobard(Maurice), L'Islam dans sa première grandeur (préface de hichem Djait, Paris Flammarion,1971. P:167.

الفيومي(محمد إبراهيم)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس**، بيروت، دار الجيل، 1417هـ/ 1997م. ص: 132.

(2) لومبار (مورس)، **الإسلام في مجده الأول**، القرن 8–11م/ 2–5هـ، ترجمة وتعليق إسماعيل، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979م. ص: 119.

التزمت الدولتان المرابطية والموحدية كل حسب ظروفها بما تلزمه الثقافة الإسلامية من سلم وتسامح بمقتضى ما تعلمه الأمراء والخلفاء من سماحة الإسلام مع غير المسلمين[1].

كما يظهر الصراع في الأندلس بطابعه الصليبي في عصر المرابطين جليًّا، فإذا عملنا على تتبع المسار التاريخي، فإن البداية ظاهرة من بروز كلوني على المسرح السياسي والعسكري، وهذا لمقابلة حالة الحرب التي تعرفها بلاد الأندلس[2] حيث إنَّ الإسلام

([1]) إبراهيم القادري بوتشيش، **بعض الجاليات المتوسطية في المغرب العربي خلال عصر الموحدين (صورة من صور التعايش السلمي بين الشعوب المتوسطية)** الكراسات التونسية العددان 155–156. فصل الثلاثة أشهر الأولى، والثانية لسنة 1991م. ص ص: 95–121. إبراهيم القادري بوتشيش، **المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس، نموذج من العطاء الحضاري الأندلسي** (مجلة دراسات أندلسية)العدد: 11، تونس 1994م. إبراهيم القادري بوتشيش، **الجاليات المسيحية بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين**، (مجلة الاجتهاد) العدد الثامن والعشرون، السنة السابعة،بيروت،صيف العام 1416هـ/ 1995م. ص ص: 77–107. خوسي أليماني، **الكتائب المسيحية في خدمة الملوك المغاربة**، ترجمة أحمد مدينة (**مجلة دعوة الحق**)، العدد الخامس، المغرب الأقصى، 1978م. الصديق بن العربي، **طوائف وشخصيات مسيحية بالمغرب** (مجلة تطوان)، العدد رقم: 1. المغرب الأقصى 1956. ص: 154. مجهول، **كتاب الاستبصار**، ص: 202. فيليب فارج، يوسف كرباج، **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي**، ترجمة، بشير السباعي، القاهرة، سينا للنشر،1994م. ص: 60.

([2]) Defourneaux(M), Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles, Paris, Presses Universitaires de France .1949, P : 47.

بصفة عامة لم يكن له وجود واقعي في أذهان الناس في أوروبا الشمالية، التي ستخرج منها الحروب الصليبية[1].

وكانت أوروبا ما تزال لم تتشكل على المستوى السياسي، كما أنها كانت مجرد منطقة ريفية متخلفة بالقياس إلى كل من العالم البيزنطي والعالم الإسلامي[2]. لهذا كانت المجابهة الأولى بين الإسلام والمسيحية قد تمثلت فيما كان يجري على ساحة الأندلس في عهد ملوك الطوائف وكان سقوط طليطلة عام **478هـ/ 1085م** مدخلا لحروب الصليبيين في الشرق، وهو ما انتبه له ابن كثير بنباهة حيث ذكر أن الفاصل بين طليطلة والحملة الصليبية الأولى هو عشر سنوات هجرية(**492هـ/ 1099م**).

كما أسهم الصليبيون الوافدون من انجلترا وألمانيا في استرداد لشبونة، وكان ميدان الصراع شاملا بين حضارتين، ولعل التفكير بحرب صليبية شاملة تبدأ من الأندلس وصقلية وتنتهي بالقدس، ونضجت الفكرة منذ البابا غريغوريوس السابع (**1073–1085م**)، ولما تسلم البابا إربان الثاني (**481هـ/ 1088م**) من بعده زمام المبادرة اتجه إلى تنفيذ مخطط للانقضاض على الشرق لتأسيس دولة

---

(1) كلود كاهن، **العلاقات بين الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية**، ترجمة أحمد الشيخ،القاهرة، سينا للنشر، 1995م. ص: 70.محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيَّل(صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)**،الدار البيضاء، بيروت المركز الثقافي العربي،2000م. ص: 133.

(2) قاسم عبده قاسم، **ماهية الحروب الصليبية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1990م.رقم: 149. ص: 58.

لاتينية في سوريا وفلسطين[1]. وإذا تركنا المشاريع المتقاربة بين الصليبيين الذين انطلقوا إلى الشرق والأهداف المسطرة خاصة أثناء الحملة الأولى، فإننا نعالج في عنصر المجابهة الإسلامية المسيحية على أرض الأندلس من خلال التساؤل المطروح، عن حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام على أرض الأندلس؟

لقد أكد كثير من الباحثين أن جذور الحروب الصليبية ترجع إلى»الصراع بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا«حين بدأت المؤسسة البابوية تتدخل مباشرة في المواجهة مع المسلمين على الأراضي الإيبيرية، وتحقق بعض الانتصارات، هنا بدأت البابوية تتطلع صوب الشرق البعيد، حيث الأماكن المقدسة التي ترتبط بقصة المسيح لتكون ميدانًا لحرب مقدسة أوسع مجالا وأبعد هدفًا[2].

لقد كانت حروبهم مع المسلمين يشارك فيها الراهب والكونت والنبيل، ففي موقعة إفراغة (Fraga) قتل فيها إيمريك

---

(1) شمس الدين الكيلاني، **الحروب الصليبية والوضع على طرفي المجابهة التاريخية** (مجلة الاجتهاد) العدد الثاني والعشرون، السنة السابعة، بيروت، صيف 1416هـ/ 1995م. ص: 57.

(2) قاسم عبده قاسم، **الخلفية الإيديولوجية للحروب الصليبية، دراسة عن الحملة الأولى**، (1095–1099م)، القاهرة، دار المعارف، 1983م. ص: 60. محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)**، ص: 159.

الثاني(Aymeric.II) عام **528-529**هـ/ **1134**م، وتسمى أيضًا بموقعة القومسات السبعة،وهي مفخرة من مفاخر دولة المرابطين في الأندلس[1]. اتخذت التنظيمات الكولونية والداوية مكانتها في الصراع الديني والعسكري بأسبانيا بشكل أثار انتباه المؤرخين في هذا العصر، فقد عول ألفونسو على الموت أو الاستيلاء على «إفراغة» وعزم المجاهدون من أهل البلد حتى تمكنوا من قتل ألفونسو المحارب مع مجموعة من أبطاله ورهبانه مما رفع الروح المعنوية للمرابطين[2].

يدرك الباحثون جيدًا أوجُه التوازي التاريخية بين تطور فكرة الحرب المقدسة والسيطرة الروحية والسياسية لما يٌسَمَّى بالإصلاح الكلوني في أوروبا الغربية. لكن مع ذلك هناك مدى واسع ومتنوع في تفسير ما إذا كان هذان الحدثان على علاقة ببعضهما

([1]) أمبرسيو ويسي ميراندا، **وقعة أقليش ومصرع الأمير ضون شانجة** (مجلة تطوان للدراسات المغربية الأندلسية،العدد رقم: 12. تطوان 1957م. ص: 115 وما بعدها.حسين مؤنس، **الثغر الأعلى الأندلسي**، ص: 118.

([2]) لطفي عبد البديع، **الإسلام في إسبانيا**، ص ص: 103-104. البشري، **الدور الفرنسي في الحروب الصليبية ضد مسلمي الأندلس**، ص: 192. البشري، **جماعات الفرسان الدينية الإسبانية وحروبها مع المسلمين في الأندلس**، ص: 190 وما بعدها. بلغيث، **الـرُّبُطُ بالمغرب الإسلامي**، ص: 350. عبد العزيز بن عبد الله، **معلمة الفقه المالكي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988م. ص: 47. حسين مؤنس، **الثغر الأعلى الأندلسي**، ص: 119.

PhilippeWolff,Guerre et paix entre pays de langue d'Oc et occident musulman(essai)(Islam et Chrétiens du Midi XIIe-XIVeS) Cahiers de Fanjeaux N°18. Edouard Privat, Editeur,Toulouse, p. 33.

البعض، فمن ناحية يرجع البعض الفضل للرهبان الكلونيين في تطوير موقف عنيف ضد الكفار (أهل الإسلام)، مبدعين بذلك روحًا حربية ضرورية، ومن ثم يمكن تبريرها باسم الله.

ويعتبر البعض الآخر هذه الروح العسكرية غريبة جدًّا على الروحانية الكلونية، ويبحثون عن أصولها في أماكن أخرى، وكلا الطرفين يفكر من داخل وخارج المسيحية نفسها[1]. فالذين يؤمنون بأن فكرة الحرب المقدسة قد نشأت في المسيحية يجدون البذور الأولى لتطور موقف أكثر حرية وتجانسًا وهو موجود أصلاً في زمان الأباطرة المسيحيين الأوائل، أما من يبحثون عن أصل الحرب المقدسة خارج المسيحية، فإنهم يرجعون تطورها كليًّا إلى الإسلام، ففي ظل الضغط العسكري الإسلامي، نضجت في المسيحية فكرة الحروب الصليبية.

وبالنسبة لهؤلاء يعد المفهوم الإسلامي للحرب المقدسة (الجهاد) وما يترتب عليه من هجوم على الأماكن المقدسة، هو ما أجبر المسيحية، بخلاف روحانيتها التقليدية، أن تجيب بالمثل، إما كما يرى البعض دفاعًا عن النفس، أو كما في بعض التفسيرات

---

[1] فيسنت كانتارينو، **حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام؟** ترجمة، أبو بكر باقادر (مجلة الاجتهاد) العدد التاسع والعشرون، السنة السابعة، بيروت، خريف 1416هـ/ 1995م. ص: 60.كلود كاهن، **العلاقات بين الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية**،ص:70.الكيلاني، **الحروب الصليبية**،ص: 57. محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيَّل**،ص: 160.

الأخرى في شكل حماية عنيفة لحرمات الله ومصالح المسيحية على الأرض ضد الخطر الإسلامي[1].

وهكذا فإننا نواجه مجموعة من الآراء المتضاربة كلّيا، لذلك فإننا لن نحاول تقديم حل حاسم يرضي جميع الأطراف، لكن مع ذلك فإن الموضوع الذي اخترناه يستحق اهتمامًا خاصًّا، إذْ أنه يركز على أكثر الجوانب أهمية في الحياة الروحية والثقافية في شبه الجزيرة الإيبيرية، ودورها كرابط بين الإسلام والغرب المسيحي[2].

ففكرة أن حرب الاستعادة الأسبانية كانت حربًا صليبية وحربًا مقدسة ضد الإسلام وأنها عملت كقاعدة للمسيحيين الأسبان كأمة، فكرة غير متوافقة مع الفكرة القائلة بأنه في الوقت نفسه بوجود رغبة مشروطة في شبه الجزيرة لامتصاص ونقل الثقافة والمعرفة الإسلامية حتى خلال القرون التي كان فيها الإسلام لا يزال عدوًّا رهيبًا. فقبول الرأيين مسألة يجب أن تكون موضع مُساءلة، لكن مع ذلك فإن هذه المسألة أمر شائع بين الباحثين اليوم[3].

لقد سبق لنا معالجة تأسيس الديرية البندكتية وتطورها حتى في إيرلندا ووصلنا إلى نتيجة مفادها أن الدفاع عن الجامعة المسيحية

([1]) فيسنت كانتارينو، **حرب الاستعادة الإسبانية**، ص: 61. أفاية، **الغرب المتخيَّل**،ص: 170.

([2]) رامون مننَدث بيدال، **إسبانيا حلقة اتصال بين المسيحية والإسلام**،ص: 13.

([3]) فيسنت كانتارينو، **حرب الاستعادة الإسبانية**، ص: 61.

كانت فكرة ضرورية لقيام حربٍ مقدسة، بالقدر الذي كانت كل الحروب تندلع على أساس هذا الغرض لتصبح حربًا مسيحية عادلة، ويكون التحالف مع العدو عبارة عن مواجهة مباشرة مع الدين المسيحي والكرسي الرسولي البابوي في روما نفسها[1].

ويمكن اعتبار الإصلاح الكلوني لمفهوم تحالف الكنيسة مع الإمبراطور بوصفه أحد الركائز المساعدة لكي يتبنى المركزية القوية التي كان يمارسها بندكت الأنياني قبل قرون[2] وباتباع عالم المسيحية الكارولنجي (الفرنسي) من حيث المبدأ، وإن كان يختلف فقط في اعترافه بالبابا، بدلا من الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، ويجمع الكتاب الغربيون بين حادثين أساسيين في المخيال الصليبي وهما قيام الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله عام **400هـ/ 1009م** بهدم أحد الأضرحة المقدسة عند المسيحيين واقتلاع الكاتدرائية نفسها من أساسها، والحادثة الثانية تتمثل في هدم كنيسة ألبيرة من أساسها، فقد أورد ابن الصيرفي مؤرخ المرابطين[3] أن يوسف ابن

---

(1) محمد الأمين بلغيث، **الرُّبُطُ بالمغرب الإسلامي**، ص: 334 وما بعدها. محمد الأمين بلغيث، **الرباط والمرابطة ونظام الديرية المسيحية(دراسة مقارنة)، الجزائر، حولية المؤرخ**، يصدرها إتحاد المؤرخين الجزائريين، العدد الثاني، 2002م. ص: 78.

(2) فيسنت كانتارينو، **حرب الاستعادة الإسبانية**، ص: 68.

(3) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، الجزء الأول، ص ص: 113-114. عنان، **عصر المرابطين والموحدين**، ص: 107. بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي**، ص: 82. عباس نصر الله، **دولة المرابطين**، ص: 177.

Lagardère, V,»Communautés Mozarabes et pouvoir Almoravides en 519 » Studia Islamica ; Tome LXVII, Paris1988., P;105.

تاشفين أمر بهدم كنيسة ألبيرة يوم الاثنين نهاية شهر جمادى الثانية عام **492**هـ/ **23** مايو **1098**م.

بعد أن استفتى الفقهاء في ذلك حتى «غدت قاعًا صفصفًا»، كما تضمنت أحكام ابن سهل (ت.**486**هـ/ **1093**م)[1] فتوى تبيح هدم الكنائس وعدم السماح بإنشاء كنائس جديدة في مدن المسلمين، لأن الفقهاء اعتبروا أراضي الأندلس التي أقام فيها المسيحيون أراضي عنوية، ولذلك لم يسمحوا لهم ببنيانها حسب مقتضيات المذهب المالكي؛فقد عاصر المرابطون القديس هيجو (**1049**–**1109**) الذي جعل للإصلاح الكولوني أهميته في حرب الاستعادة، حيث إنَّ أعاجم الأندلس عاشوا في شبه جزيرة إيبيريا تحت الحكم الإسلامي غرباء عن الجامعة المسيحية، وغرباء عن المفهوم الإمبراطوري للجامعة المسيحية عامة، ولقد أدت قرون من السيطرة الكولونية إلى حركة معاكسة لهذه العزلة، فقد ترك الغزاة الرهبان الكولونيون الفرنسيون بصماتهم الخاصة على الحساسيات الدينية في المناطق الأسبانية[2].

(1) راجع: المسألة «**في منع أهل الذمة إحداث الكنائس**»، أو علو سور النصارى عن أسوار المسلمين ابن سهل:**ديوان الأحكام الكبرى الجزء الثاني**، ص: 1173. المازوني، **الدُّرَرُ المكنونة،القسم الأول**، 196ظهر. محمد الأمين بلغيث، **دروس في السياسة الشرعية (دراسة ونصوص)**، الجزائر، منشورات بغدادي،1999م.

(2) الشيخ أحمد عبد الرحمن الدمنهوري (**1151هـ/ تـ**1739م): **إقامة الحجة الباهرة على هدم كنائس مصر والقاهرة**، ص: 29. فيسنت كانتارينو، **حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام؟** ص: 68-69.

ورغم عدم التزام ابن الحاج الشهيد بفتوى ابن سهل وأباح لهم استحداث الكنائس حتى في أرض توات من صحراء المغرب الأوسط في عهد المرابطين[1]، مما يدعو إلى مراجعة الدعايات الصليبية التي تصف المرابطين بالتعصب الديني كما سلف أن أشرنا إلى هذا[2]، هذه الوقائع التاريخية ضخمتها الدعاية الغربية الخاصة بنصارى الأندلس المحاربين الذين يعرفون في الغرب الإسلامي بعجم الأندلس[3].

لقد شكلت التجاوزات التي قام بها المستعربون ذريعة قائمة لاتخاذ تدابير متشددة معهم أيام المرابطين في مراحل استثنائية، لأن التسامح الذي عرفوه في ظل حكم المرابطين رغم بعض المضايقات التي تعرضوا لها بسبب الوضعية الاقتصادية التي عرفتها الدولة في بعض الفترات التاريخية، كما أن الحروب الصليبية التي بلغت

---

(1) البرزلي، **الحاوي، الجزء الأول،** ص: 207 وجه. الونشريسي، **المعيار المعرب، الجزء الثاني،** ص:215.عبد الرحمن بشير، **اليهود في المغرب العربي (22-462هـ/ 642-1070م)**، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001م. ص: 74 وما بعدها.

(2) مارغريتا لوبيز غوميز، **المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس،** الجزء الأول، ص: 275.

(3) عبد العزيز الأهواني، **ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة،** القاهرة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثالث، الجزء الثاني،ربيع الثاني 1377هـ/ نوفمبر 1957م. ص: 297. بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس،** ص: 82. مارغريتا لوبيز غوميز، **المستعربون، الجزء الأول،** ص: 275 وما بعدها.

ذروتها في تلك الحقبة، جعلت بعض الفقهاء يستغلونها ذريعة لاتخاذ مواقف متشددة. وحسبنا أن هدم كنيسة ألبيرة وقع في السنة نفسها التي استولى فيها الصليبيون على بيت المقدس، كما اتضح أن المسيحيين المكلفين بجمع الضرائب كانوا يرغمون الرجال على إفراغ بيوتهم ليختلوا بنسائهم للزنا معهن كرها كما ذهب إلى ذلك النويري في نص فريد[1].

كما لا يخفى أن بعض عناصر الكتائب المسيحية كانت تضمر الغدر وتتربص الدوائر بالمرابطين، ولا غرو فإنها كشفت عن خيانتها إبان الحصار الموحدي لعاصمة الدولة مراكش[2] وتتضح خيانة نصارى إشبيلية من خلال تواطئهم مع سيف الدولة آخر ملوك سرقسطة البيضاء، وهو آنذاك حليف ألفونسو المحارب أشد أعداء المرابطين وصاحب الكائنة المؤلمة في غرناطة وشرق الأندلس، حتى أن الباحث خوسي ألماني اعتبر هذه المعطيات كافية لتحديد علاقات المرابطين بالمستعربين، بينما اعتبرها البعض إجراءً عادلاً لنقضهم العهود ومواثيق الذمة وهذا باتصالهم بالعدو[3].

ولم يصل «الاضطهاد» المرابطي إلى مستوى الأعمال اللاَّإنسانية التي قام بها السيد القومبيطور وهذا من خلال إحراقه للمسلمين أحياء بعد تغلبه

([1]) النويري (أحمد بن عبد الوهاب المعروف بالنويري (732هـ/ 1332م)، **تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، (إفريقية والمغرب. الأندلس، صقلية وأقريطش (27-719هـ/ 647-1319م) من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، (الجزء الثاني والعشرون) تحقيق وتعليق. مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية.(دت). ص: 400.

([2]) مجهول، **الحلل الموشية**، ص: 138.

([3]) خوسي ألماني، **الكتائب المسيحية**، ص: 36. محمد عبد الله عنان، **عصر المرابطين والموحدين**، وهو العصر الثالث، من كتاب دولة الإسلام في الأندلس، القسم الأول، عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1964م. ص: 107.

على بلنسية سنة **488هـ/ 1095**م إذْ أحرق أبا جعفر أحمد عبد المولى، قبل أن تمتد يده الطائشة إلى قاضيها ابن جحاف، بل لم يتورع عن تعليق جثث المسلمين في صوامع الأرباض وبواسق الأشجار[1]، وعلى عكس الصورة القاتمة التي ميزت الممالك النصرانية، ظهر التسامح في الدولة المرابطية، وهو ما أحرج بعض الكتابات الأجنبية المنصفة[2] وأحرجت كثيرًا الكتاب الغربيين فوصفت عليا بن يوسف»بصديق المسيحيين»[3].

ولا غرو فقد حمل اسمه ثوب القداس الذي كان يرتديه القديس خوان دي أورتيغا الذي ما يزال محفوظًا بكنيسة كينتانا أورتسونيو في مدينة برغش[4]، ولم يجد أحد المتخصصين في التاريخ الديني للغرب الإسلامي مناصًا من الاعتراف بهذه الحقيقة[5]. ومهما قيل عن تعصب يوسف بن تاشفين فإنه لم يضمر أي حقد على المسيحيين. وحسبنا ما ذهب إلى ذلك

---

(1) ابن عذاري، **البيان المرابطي**، ص: 39.

(2) مارغريتا لوبيز غوميز، **المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس، (الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس)** الجزء الأول، ص: 275. بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس**، ص: 87.

Mensage(J),Le christianisme en Afrique, Eglise, Mozarabes, Esclaves Chrétiens, Alger,1915. P: 15.

(3) بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس**، ص: 87.

(4) ليو بولدو توريس بالباس، **الفن المرابطي الموحدي**، ترجمة السيد عبد العزيز سالم، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1976م. ص: 62. عبد الرحمن بشير، **اليهود في المغرب العربي**، ص: 53.

(5) Bel(A), «Coup d’Oeil sur l’Islam en Berberie » Extrait de la revue des religions, Paris Janvier Fevrier. P: 70

أحدهم[1] أنه قرَّبهم إليه، ووضع ثقته الكاملة فيهم منذ استخدامهم كحرس خاص، وفي الآن ذاته تحمل مسؤولياته في محاربة الدول المسيحية التي اتبعت سياسة عدائية ضد الوجود المرابطي في الحوض الغربي للبحر المتوسط[2].

لقد صنع البابوات ورؤساء الإصلاح الكولوني عن طريق فترة حرب الاستعادة الأسبانية عصر بطولة دينية[3]. إلا أن ما يشدُّ انتباه الباحث في العلاقات المتوترة دومًا والمتساكنة أحيانًا بين الإسلام وأوروبا المسيحية هو قدرة الثقافة على تجاوز العوائق العقدية والنفسية، وعلى خلخلة بعض أجهزة الرقابة الدينية والسياسية والمقاومات الأخرى.

والمثير أن الفكرة الصليبية لن تنته بطرد ملوك الإمارات اللاتينية وجيوشها من الشرق،بل استمرت في الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين، وعملت باللُّغات الأوروبية المختلفة على إدخالها في قواميسها للتدليل على مختلف أشكال التعبير عن إرادة القوة الأوروبية المتعددة في العلم والفكر.

([1]) بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس**، ص: 87.

([2]) نفسه، ص: 87.

([3]) فيسنت كانتارينو، **حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام؟** ص: 75.

محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل(صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)**، ص:250-251.

دندش، **الأندلس**، ص: 254-257. السامرائي، **علاقات المرابطين بالممالك النصرانية بالأندلس**، ص: 304-308.

مع ما هو مؤكد من انغلاق اليهود وحقدهم على الأمم الأخرى من نصارى ومسلمين، فإن العصر قد عرف تقلبات سياسية خطيرة انعكست على الـوضع الاجتماعي والاقتصادي لليهود في الأندلس ومملكة قشتالة[1]. ويعترف السموأل صاحب كتاب: «إفحام اليهود» أن الأمم السابقة كان قصدهم استئصال شأفة اليهود وبالغوا في إحراق كتبهم ومصادرة أموالهم، إلا المسلمين.

عاصر السموأل إعادة تنفيذ قانون لويس الحادي عشر، الصادر في **531**هـ/ **1136**م بإلزام اليهود بوضع شارة على أكتافهم لتميزهم، واعترف اليهود في مناظرات تاريخية بالمشرق والغرب ما يكنونه من كراهية وحقد للأمم الأخرى من غير اليهود[2].

ويمكن أن نذهب أبعد من هذا فنقول: إنَّ المحافظة على العقيدة وحماية البيضة بالأندلس بأقصى الغرب الإسلامي لم يمنع المرابطين والموحدين من بعدهم من تحقيق الأمن للجاليات المسيحية ولأهل الذمة عامة.

رغم الظروف الخاصة التي عرفتها الجالية اليهودية في زمن الموحدين وهي استثناء وليست قاعدة، وقد تبوأ اليهود مكانة كبرى في عصرهم مما ينفي أي تعصب، بل هي إجراءات دولة

---

(1) Graetz, Les Juifs d’Espagne, P: 291.

(2) السموأل (تـ570هـ/ 1174م)، إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل ورؤياه النبي – صلى الله عليه وسلم–، تقديم وتحقيق وتعليق، د. محمد عبد الله الشرقاوي، القاهرة، دار الهداية، 1406هـ/ 1986م.ص: 26.

تبحث عن حماية نفسها بعد اختراق اليهود للمجتمع دون أن يلتزموا بأحكام غير المسلمين في دار الإسلام.كما أن اليهود باعتراف أهل الاختصاص ناهضوا الدولة الموحدية وعقيدتها لأسباب فكرية، وهو ما تثبته رسالة ابن ميمون في عصرهم حيث كتب «مقالة في صناعة المنطق» سنة **546**هـ/ **1151**م، وكان عمره آنذاك سبع عشرة سنة بالتقريب ليرد على الدعوة الموحدية، وتكون مقالته هذه مدخلا لكتابه الكبير دلالة الحيارى، الذي ألفه بالعربية ثم بالعبرية لما انتقل إلى القاهرة وخدم في دولة إسلامية أخرى بالشرق فأصبح رئيس الجالية اليهودية بمصر كما هو مفسر في المدونات التاريخية، فأين له بهذه المكانة إذا كان من المضطهدين في دار الإسلام؟[1].

ومن الواضح أن المحافظة على العقيدة والجهاد باعتبارهما حقوقًا لله تعالى تدخل ضمن اختصاص ولاة الأمور، مثل جمع الزكاة والأنفال، وإذا كان واجب أمراء المسلمين بالمغرب والأندلس – أيام دولة المرابطين والموحدين – يعطيهم حق حماية العقيدة والدولة بالغرب الإسلامي، فليس معناه أن يكون لهم رقابة وسيطرة على ضمائر الناس، بل الأمراء كما تذهب إلى ذلك الشريعة الإسلامية يلتزمون فقط بتنزيل أحكام الشريعة والمبادئ الأساسية التي أقرها الإجماع بواسطة مجتهدي الأمة، فليس من حق

([1]) انظر بالتفصيل، كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص: 323.

dominique Urvoy, Pensers d’Al-Andalus (la vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires Berberes(fin XIe siècle-debut XIIIe siecle)Paris, France les éditions du CNRS et presses universitaires du Mirail(Toulouse).1990. P: 132.

أمير المسلمين أن يتخذ محاكم تفتيش ضد من يعتبرهم من الملحدين، فلا وجود لمحاكم تفتيش على ضمائر الناس بما فيهم أهل الذمة من مواطني الدولة الإسلامية، دون إخلال بالنظام العام، كما يجب أن نفرق بين الحرب الهجومية التي تعلن ضد غير المسلمين الذين يرفضون الاعتراف للمسلمين بحرية الدعوة إلى الإسلام بعد دعوتهم لذلك، والحرب الدفاعية التي تهدف إلى صد كيدهم وعدوانهم[1].

وخلاصة القول إن الغرب اللاتيني، بعد اندحاره في الشرق الإسلامي دخل في «صليبية جديدة» من نوع آخر، اتخذ من العلم والمعرفة رهانه الأكبر لاقتباس أسباب الرقي الحضاري، في نفس الوقت الذي وسع فيه مجال المواجهة خارج البحر المتوسط وفتح لذاته آفاقًا جديدة في اتجاه الغرب الأطلسي.

لقد حصلت عملية انتقال للأفكار من الإسلام إلى أوروبا اللاتينية في وقت دخلت فيه دولة الإسلام في إيقاع تراجعي ارتكاسي[2] وشرعت أوروبا في أكبر عملية إعادة بناء لهويتها

([1]) عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق الشاوي، نادية عبد الرزاق السنهوري، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1422هـ/ 2001م.ط.1.ص: 166.

([2]) انظر تقييم لعصر ابن خلدون وقراءة ناقدة لكتاب حميش، الخلدونية: بوتشيش، **أقواس مفتوحة حول كتاب» الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، لسالم حميش (التراكم السلبي والعلم النافع (عن قراء ابن خلدون)**ص: 96-97.

الحضارية الجديدة، والقول باقتباس أسباب الرقي العربي الإسلامي من طرف أوروبا عن طريق مسارب شتى: (مدارس، رابطات دينية وعلمية، تجار، طلبة علم،...) ولب العملية اليهود والمستعربون لا يعني البتة أن العامل الخارجي أو جدلية العلاقة بين العالم العربي الإسلامي والغرب اللاتيني هو الذي حدد بشكل حاسم التوجهات الكبرى التي ستفضي إلى إقامة المشروع الأوروبي الجديد، فالتحولات الداخلية الكبرى هي التي أعطت لهذا المشروع زخمه المناسب ومقوماته الأساسية[1].

وقد تكون الكراهية مولدة للحضارة، وأن التقدم ينجزه من يعبر عن قدرة خاصة على تصريف كراهيته للآخرين كما عبر «فرناند برودويل» لأن الأبعاد العدائية لمتخيل جمعي قد يكون وراء تحريك إرادة خاصة للقوة لامتلاك أسباب القوة حتى ولو جاءت من الخصم ذاته، لهذا انطلق الغرب في تجربته محددًا صورته النمطية للإسلام التي سار بها الاستشراق في القرن التاسع عشر مسيرة طويلة لاتزال آثارها واضحة إلى اليوم في العلاقات بين الشرق والغرب[2].

وما يطرحه الغرب الأمريكي اليوم من مفاهيم ومغالطات حول نهاية التاريخ وصدام الحضارات هو نهاية اللقاء التاريخي الذي أسسه مجتمع الإسلام في تاريخه الطويل ونموذج الأندلس وحتى السلطنة العثمانية

Marshall G.S.Hodgson, L'Islam dans l'histoire mondiale,textes réunis,traduits de l’américain et préfacés par Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbab actes Sud.Fevrier . 1998.P: 104.

(1) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيَّل (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)**، ص: 304.

(2) نفسه، ص:251.

حول الأقليات والتعايش السلمي لهُ صورة راقية لم يبلغها النموذج الأوروبي ولا النموذج الأمريكي[1].

لهذا فإن حماية ثقافتنا من الزوال تكمن في إبراز تسامحها مع الآخر حتى في أشد اللحظات الحاسمة التي نرى فيها عدوانية الآخر. وهذا ليس معناه أن نترك حياضنا توردها جميع أمراض الكون ولا نتحرك وقديمًا قال أسلافنا: «من استفز ولم يرد فهو جبان»، و»مصير الجبناء الموت بين الحفر»، مع لعنة التاريخ والجغرافيا.

---

(1) إبراهيم القادري بوتشيش، **نهاية التاريخ أم بداية لحوار الحضارات؟** (كيف نواصل مشروع حوار الحضارات؟) الجزء الأول (حوار الحضارات-أسسه وقواعده) منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 1423هـ/ 2002م. ص ص: 227-247. انظر صعود الغرب العدواني: د.محمد الأمين بلغيث، **السِّيَّـادَةُ في ظِلِّ مَعَالِم النِّظَام الدُّوَلِي الجديد،** ورقة عمل قدمها الباحث إلى ملتقى **الشهيد حسين رويبح**، بجامعة جيجل (الجزائر) أيام / 10-11-ماي 2004م.ص:1-17. كافين رايلي، **الغرب والعالم (تاريخ الحضارة من خلال موضوعات) القسم الأول**، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري، هدى عبد السميع حجازي، مراجعة فؤاد زكريا(كتاب عالم المعرفة) رقم: 90. الكويت رمضان 1405هـ/ يونيو (حزيران) 1985م. ص: 249 وما بعدها.

Marshall G.S.Hogdson, L'Islam dans l'histoire mondiale,P: 223.
René Guenon, La crise du monde moderne, Paris, Gallimard,1969, P: 154.

الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية وإفريقيا

نماذج مختارة: 6119– 1120

أ.د. بنيان سعود تركي، جامعة الكويت

مقدمة:

لم يتوقف الجهد الحكومي الكويتي عند حد تقديم الهبات والمساعدات أثناء الكوارث والمحن والأزمات، بل امتد إلى المشاركة في التنمية الاقتصادية لكثير من دول العالم الثالث[1]. وبخاصة في إفريقيا التي يرتبط اهل الكويت معهما بعلاقات تعود إلى عصور موغلة في القدم بين شبه الجزيرة العربيـــــة وإفريقيا التي تمتد إلى ثم تطورت تلك العلاقات وتعززت عبر العصور[2].

والورقة التي نحن بصددها نسلط الضوء على ما طرأ على دولة الكويت من تحول جذري في المجال الاقتصادي وتأثيره في علاقاتها الخارجية وبخاصة في القارة الإفريقية من خلال دراسة وتحليل إسهامات الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية في تقديم العون والمساعدة للدول الإفريقية . ونظراً لأن الموضوع واسع ومتشعب فقد ركزنا في نشاط الصندوق الكويتي على نماذج مختارة تمثل مناطق مختلفة من القارة الإفريقية تتوفر المعلومات بشأنها، واخترت نماذج من القارة الإفريقية حتى تشمل دولا عربية وآخرى إسلامية غير عربية وثالثة إفريقية غير عربية أو إسلامية ، وذلك بهدف إعطاء صورة عن نشاط الصندوق الكويتي للتنمية ومدى انتشاره ،واهم المناطق التي تركز فيها وأسباب هذا التركز. لهذا وقع الاختيار على المملكة المغربية، وجمهورية تنزانيا الاتحادية، وجمهورية السنغال، وجمهورية موزمبيق لتكون نماذج لهذه الدراسة.

ويعود السبب في اختيار المملكة المغربية لأنها دولة عربية تقع في الشمال الإفريقي تربطها بالكويت علاقات مميزة ،أما جمهورية تنزانيا الاتحادية فيعود اختيارها للعلاقات التاريخية العميقة الجذور التي ربطت بين أهل الكويت وشرق إفريقيا، في حين جاء اختيار جمهورية السنغال لأنها دولة من غرب إفريقيا تنمو علاقاتها مع الكويت باضطراد، وفيما يتعلق بجمهورية موزمبيق فهي تمثل منطقة من مناطق الجنوب الإفريقي التي تحظى بعلاقات جيدة مع دولة الكويت .

العلاقات الكويتية الإفريقية قبيل إنشاء الصندوق:

ارتبطت الكويت كالعديد من دول الخليج العربي بعلاقات مع الدول العربية والعديد من الدول الإفريقية الإسلامية وغير الإسلامية. وقد لعب موقع الكويت الإستراتيجي على الخليج العربي بين خطي عرض **28** و**30** شمالا، وخطي طول **46** و**48** شرقا دوراً في تحولها إلى أهم المراكز التجارية بالخليج العربي. وبعد أن أصبحت محطة رئيسية للقوافل التجارية البرية بين بغداد وحلب ونجد، وميناء ترتاده السفن التجارية المحملة بالسلع الأسيوية والإفريقية، مما أدى إلى اتساع علاقات الكويت التجارية مع المناطق المطلة على المياه الجنوبية ،بما في ذلك منطقة شرق إفريقيا التي كان يرتادها بحارة الكويت وسفنهم بشكل أدى إلى تعزيز وتطوير العلاقات بين سكان شبه الجزيرة العربية وإفريقيا بشكل عام، و شرق إفريقيا بشكل خاص[3].

وظل الساحل الشرقي للقارة الإفريقية لقرون عديدة أحد المعابر الأساسية التي انتقلت عبرها الهجرات العربية إلى القارة

الإفريقية والتي ساهمت في نشر المؤثرات العربية الإسلامية بإفريقيا بشكل عام، و شرق إفريقيا بشكل خاص، وتحديدا من المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً إلى خليج دلجادو جنوبا والتي كانت تعرف باسم ساحل الزنج أو زنجبار[4].

والدارس لتاريخ الكويت يدرك الارتباط بينها وبين البحر والتجارة البحرية عبر العصور ،حتى أن أهل الكويت عملوا منذ البدايات الأولى لدولتهم بتجارة اللؤلؤ وتجارة الترانزيت والغوص وصيد السمك وصناعة السفن، ومع مطلع القرن العشرين ازدهرت التجارة الكويتية بفضل الإجراءات التي اتخذت لرسم سياسة جمركية كويتية مستقلة وتطوير الموانئ وخفض الرسوم الجمركية، ولعل هذا ما أدى إلى انتعاش تجارة الكويت.

واستفاد الكويتيون مثلهم مثل غيرهم من سكان شبه الجزيرة العربية من موقع بلدهم البحري الذي لا يبعد كثيرا عن سواحل شرق إفريقيا المواجهة لشبه الجزيرة العربية . وأجمعت أغلب الكتابات التي تناولت رحلات السفن الكويتية إلى شرق أفريقيا على أن السفن بعد تجهيزها في ميناء الكويت كانت تتجه إلى ميناء البصرة للحصول على حاجاتها من التمور ،ومن ثم تدفعها الرياح الموسمية عبر الخليج العربي باتجاه مسقط ، ومن هناك تكمل خط سيرها باتجاه موانئ شرق إفريقيا . واستمرت سفن الداو الكويتية ترسو في مواني شرق إفريقيا إلى ما بعد ظهور النفط[5] .

وتذكر «اليانور كالفرلي» أول طبيبة في الكويت بأن مشيخة الكويت كانت تشتهر ضمن أمور كثيرة بسفنها القوية الممتازة،

والتي كان يتم بنائها على الشاطئ الذي تمتع بأجمل مرفأ على الخليج. وتحدثت عن أهم السفن الكويتية المتمثلة في البوم. وأشارت إلى أنها تعبر المحيط إلى موانئ غرب الجزيرة العربية والهند وشرق إفريقيا ، و تعود محملة بأصناف شتى من السلع من أهمها «الأرز والقمح والقهوة والشاى والسكر والبهارات والخشب والقماش . ومختلف السلع التي يحتاجها أهل المدينة وبدو الصحراء «[6].

كانت الأخشاب المستوردة من الهند و شرق إفريقيا تستخدم في صناعة السفن . ويذكر «الخصوصي» أن أهل الكويت يقومون بعملهم هذا بالسليقة وبالاستناد إلى بعض المقاييس الخاصة دون سأم أو ملل[7]. وكانت أغلب الواردات الكويتية تتمثل في البهارات والأخشاب الجندل والباسجيل وأسماك مجففة. كما جلب بعض التجار معهم وبشكل غير رسمي أرقاء سواء لبيعهم أو للعمل في المنازل أو كمحظيات وسراري [8].

ونشطت التجارة البحرية إبان الحرب العالمية الأولى **1913**م وفي أعقابها. كما قامت السفن الكويتية بدور بارز في توفير المؤن والبضائع في الحرب العالمية الثانية(**1939–1945**)، بيد أنه بانتهاء تلك الحرب وتحديدا منذ عام **1946**م بدء التسويق التجاري للنفط . وبدا الاقتصاد الكويتي يعتمد على النفط بشكل أساسي، والذي أخذت تتراجع معه حرفة الغوص بعد ظهور اللؤلؤ الصناعي، ومن ثم ضعفت حركة النقل التجاري مع الهند وسواحل شرق إفريقيا[9].

وبالإشارة إلى الصلات التجارية بين الكويت وشرق إفريقيا يبرز الحضور الكويتي بشرق إفريقيا ، وإن كان هذا الحضور غير مؤثر على الصعيدين السياسي والاقتصادي قبل إنشاء الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية.والذي جاء ليمهد الطريق لحضور كويتي قوي في القارة الإفريقية. وهذا ما نوه إليه وثمنه العديد من الزعماء الأفارقة الذين أشادوا بدور الكويت في مساعدة ودعم أقطار القارة الأفريقية، ففي المؤتمر الصحفي الذي أقيم في جامعة الخليج بدولة الكويت في **23** يناير **2010**، أشاد العديد من السفراء الأفارقة- السنغال ومصر وموريتانيا وزيمبابوي وأثيوبيا والسودان وبنين والنيجر- بدور الكويت في دعم ومساندة القارة الأفريقية وثمنوا ما يقوم به الصندوق الكويتي للتنمية من أجل النهوض بالمستوى الاقتصادي للقارة [(10)].

ومن المؤسف أن تلك الجهود الجبارة التي نجح الصندوق في تحقيقها لم تحظى حتى الآن بما يليق بها من دراسة جريا على المثل القائل «البعيد عن العين بعيد عن القلب» ،ومن المفارقات في هذا الشأن أن دولاً تقوم بجهود أقل مما قام به الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية ومع ذلك تحظى بالشُهرة والتعريف والإشادة .وهذا ما تأكد لي أثناء زياراتي المتعددة لمناطق في القارة الإفريقية ،حيث يندر التعريف بتلك الجهود الخيرة التي يقوم بها الصندوق الكويتي للتنمية العربية.

نشأة الصندوق وطبيعة نشاطه في إفريقيا:

قبل الوقوف على الدور الذي لعبه الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية في إفريقيا يجدر بنا التعريف بهذا الصندوق الذي يعد أول مؤسسة إنمائية في الوطن العربي. لقد ساهم

اكتشاف النفط في الكويت وتصديره في عام **1946**م في تنامي موارد الكويت المالية بشكل هائل حتى اصبح النفط يشكل ما يقارب **90**% من الدخل القومي.

واستغلت تلك الموارد المالية الضخمة والمتنامية لخدمة قضايا الكويت الخارجية وكسب المزيد من الأصدقاء وردع الخصوم. كما استغلت الموارد المالية لخدمة قضايا عربية وإسلامية إقليمية وعالمية تهم الكويت. وكان على رأس أولويات الكويت مسألة الحدود الكويتية العراقية، والتهديدات العراقية المتكررة للكويت ومحاولاتها ضمها، فلا عجب أن يحظى الجانب الأمني وحماية استقلال البلاد من التهديدات الخارجية وبالذات من الجمهورية العراقيــة المجاورة والطامعة في الأراضي الكويتية باهتمام القيادة السياسية للدولـة (11).

وقد جاء الإعلان عن تأسيس الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية في **31** ديسمبر **1961**م أي بعد ثلاثة أشهر من استقلال دولة الكويت عن بريطانيا، وبرأسمال قدره **50** مليون دينارا كويتيا (12). وكان الإعلان عن تأسيس هذا الصندوق في وقت مبكر من استقلال دولة الكويت بمثابة إعلان صريح عن اهتمام دولة الكويت بتقديم يد العون والمساعدة للدول النامية، وكرسالة من جانبها لتدعيم التعاون والتكافل والترابط الإنساني، ولردع الأعداء وعلى وجه الخصوص الجمهورية العراقية الطامعة بالأراضي الكويتية، وبخاصة بعد إدعاءات عبد الكريم قاسم رئيس الوزراء العراقي الزائفة تجاه الكويت بعد استقلالها في عام **1961**م والتي رفضها المجتمع العربي والدولي(13).

ويذكر في هذا الشأن النظرة الثاقبة لمتخذي القرار السياسي الكويتي الذين أدركوا أهمية هذا الصندوق و المردود السياسي لما يمكن ان يقوم به من نشاط، والذي مكن الكويت من كسب تعاطف وتأييد الدول الأعضاء في مجلس الأمن والأمم المتحدة في الكثير من المواقف التي تعرضت لها، وهنا يمكن أن نشير لموقف الاتحاد السوفياتي السلبي من طلب انضمام الكويت لعضوية الأمم المتحدة ،ورغبة الكويت كسب المزيد من الأصدقاء(14) .

وهذا ما أكد عليه تقرير الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية لعام **2009** م، حيث ذكر ما نصه أن « قرار إنشائه ينم عن بعد نظر عميق ، ويعكس بجلاء حكمة القيادة ، فعلى مدار هذه الأعوام الثمانية والأربعين لعب الصندوق دوراً بارزاً في خدمة أهداف سياسة دولة الكويت الخارجية». وهذا ما أكده أيضا بدر الحميضي المدير العام للصندوق في عام **1986**م بقوله «في أوائل الستينات قدمنا مساعدات للعراق والأردن ومصر وسوريا» لنبرهن أن مال النفط لم يبق هنا، بل يستخدم لمساعدة الآخرين .وعندما يستخدم لمساعدة الآخرين يصبحون مستعدين لمساعدتك، وختم بدر الحميضي بقوله :قد ثبت ذلك صحته(15).

وتركز الهدف الرئيسي للصندوق في تقديم القروض والمساعدات للدول العربية التي تعاني من عجز مالي وتفتقر إلى القروض الميسرة التي تمكنها من تنفيذ برامجها الاقتصادية والاجتماعية ولمشاريعها الإنمائية(16) .

وكانت الدول الإفريقية النامية والمستقلة حديثا في حاجة ماسة لمن يقدم لها المساعدات ،ولهذا وجدت دولة الكويت فرصتها لتقديم يد العون

لهذه الدول ،علاوة على ذلك قدمت دعماً لحركة عدم الانحياز والمنظمات الدولية وحركات التحرر في إفريقيا، فتلاقت المصالح المشتركة، وهذا ما جعل التعاون الكويتي الإفريقي أمراً حيوياً لكلا الطرفين(17) .

ويلاحظ أن الدور الذي مارسه الصندوق الكويتي لا يقل أهمية عن دور البنك الدولي ،وربما أن نشاطه كان أكثر شفافية منه . وهذا ما عبر عنه روبرت ماكنمارا رئيس البنك الدولي في الفترة ما بين عامي (**1986– 1981**) بقوله: إن طريقة عمل الصندوق الكويتي أكثر أخلاقية من البنك الدولي نفسه بسبب سياسته المتفهمة والمرنة لأوضاع الدول المستفيدة(18) .

وجاء تأسيس الصندوق بمبادرة من الشيخ جابر الأحمد الصباح (**1977– 2006**) – أمير الكويت– عندما كان وزيرا للمالية، وخول رئيس مجلس الوزراء إصدار النظام الأساسي للصندوق بموجب القانون رقم **35** لسنة **1961**م . وحسب اللوائح المنظمة لعمله فقد تمتع بالشخصية القانونية وبالاستقلال المالي والإداري . ويعمل تحت إشراف رئيس مجلس الوزراء .كما يمكن أن أضيف أن وزير الخارجية يتم تفويضه لرئاسة مجلس الإدارة (علما بأنه حتى **2003**م كان التفويض لوزير المالية) ويتولى إدارة أعمال الصندوق مدير عام يعين بمرسوم أميري بناء على توصية مجلس الإدارة(19) .

طبيعة نشاطه في إفريقيا:

كما هو واضح من تسمية الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية جاء نشاطه في البداية مقتصرا على الدول العربية ، ولكن لم يمض وقت طويل حتى أدركت حكومة دولة

الكويت أهمية ودور هذا الصندوق والمردود السياسي للمساعدات الخارجية الكويتية، ولهذا اخذ نشاطه يمتد للدول الإفريقية التي كان نفوذ إسرائيل قد ازداد بها بعد حرب **1967**م، وكان النفوذ الكويتي حتى ذلك الوقت يتصف بالمحدودية والضعف، في الوقت الذي كانت فيه أيضاً العديد من دولها ترزح تحت نير الاستعمار الأجنبي.

و لهذا وظفت الكويت سياستها الخارجية وإمكانياتها المالية لدعم حركات الاستقلال في إفريقيا وإدانة الاستعمار وسياسة التفرقة العنصرية في جنوب إفريقيا،فضلاً عن خدمة القضايا العربية وكسب الدول الإفريقية للقضايا العربية، وعلى رأسها القضية الفلسطينية[20] .

ولم يمض على تأسيس الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية عامان حتى تم مضاعفة رأس ماله من **50** مليون إلى **100** مليون دينارا كويتيا ،ثم **200** مليون دينارا كويتيا في عام **1966**م[21]. ومع توتر العلاقات الكويتية العراقية في سبعينيات القرن الماضي على اثر قيام الجانب العراقي **1973**م بمهاجمة مخفر الصامتة الحدودي، والتوغل عدة كيلو مترات داخل الحدود الكويتية، والمطالبة بالتنازل أو بتأجير جزيرتي وربة وبوبيان الكويتيتين لمدة **99** سنه[22]، وإندلاع حرب أكتوبر **1973**م، ومطالبة القمة العربية السادسة في الجزائر في **1973**م بدعم الدول الإفريقية مالياً ومنع المساعدات عن النظم العنصرية في كل من جنوب افريقية وروديسيا.

وساهمت دولة الكويت بدور بارز في تعزيز العلاقات العربية الإفريقية، وبخاصة بعد أن قرر وزراء النفط العرب في اجتماعهم في عام **1974**م إقامة صندوق عربي لتقديم القروض للدول الإفريقية التي تأثرت بارتفاع أسعار النفط بعد حرب أكتوبر **1973**م، لهذا أعاد القائمون على الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية- وتحديدا في **1974**م- تعديل قانونه وتوسيع نشاطه ليشمل الدول النامية غير العربية في أسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وجزر الكاريبي لإقامة جسور من الشراكة مع هذه الدول[23].

والهدف واضح هو كسب تعاطفهم مع القضايا الكويتية بشكل خاص والعربية بشكل عام .لهذا ارتفع رأس مال الصندوق إلى **1000** مليون دينارا كويتيا ثم وصل في **1881–1982**م إلى **2000** مليون دينارا كويتيا . وفي هذا الصدد يذكر مايكل ما كينون في كتابه «التعاون من اجل التنمية» أن الصندوق الكويتي لم يعد اسمه على مسماه لأنه بدأ ينشط خارج العالم العربي ويقدم العديد من القروض لتمويل مشاريع مختلفة»[24].

وكانت البداية مع مالي وبوركينا فاسو من خلال برنامج مكافحة العمى الذي كان للصندوق الكويتي دور مهم في مكافحته. ومما يلاحظ في هذا الشأن أن مشاريع الصندوق الخاصة بالدول النامية ركزت على المشاريع الاقتصادية ذات العائد الاجتماعي، وبخاصة المشاريع التي تتصل بتطوير الزراعة والتبادل التجاري المحلي والعالمي دون إهمال تطوير الصناعة وتنمية التجارة الخارجية والموارد البشرية ،وعلى وجه الخصوص العنصر النسائي (الحِرف والصناعات اليدوية).

ويمكن أن نضيف أن الصندوق الكويتي للتنمية كان يمول الدول العربية بصرف النظر عن طبيعة واتجاه نظمها السياسية، فقد ساعد دولاً عربية تميز نظامها الاقتصادي بالطابع الرأسمالي مثل الأردن والمغرب ولبنان،في الوقت الذي كان يمول دولاً عربية أخرى تطبق النظام الاشتراكي مثل اليمن الجنوبي سابقاً والجزائر وسوريا .ويمكن أن نشير إلى نقطة في غاية الأهمية ،والمتمثلة في عدم وجود شروط في توريد السلع والخدمات ذات المنشأ الكويتي أو العربي(25) .

تنوعت نشاطات الصندوق بحيث لم يقتصر على نشاط بعينه وإنما شمل تمويل مشروعات إنمائية، منها على سبيل المثال: النقل والاتصالات والزراعة والطاقة والصناعة والمياه والصرف الصحي. وحرص الصندوق الكويتي للتنمية العربية على تقديم قروض بتسهيلات كبيرة وبشروط ميسرة تتماشى مع أوضاع وظروف الدول المستفيدة، حتى أنه منح قروضاً لأجال طويلة بلغت 22 سنة مع متوسط فترة إمهال وصلت إلى 4 سنوات وبفائدة بلغت 5و3% سنويا. و هذا النوع من القروض شكل حوالي 45% من قيمة كل قرض(26).

وتعكس سياسة الصندوق في تقديم المساعدات المالية للدول النامية الرغبة في تخفيف مُعاناة شعوبها، مما كان له أثاره الاقتصادية والاجتماعية. ومن المفارقات أن الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية، لم يتوقف عند حد تقديم هذه القروض في الظروف العادية حتى انه عندما اجتاحت القوات العراقية الغازية

الأراضي الكويتية في الثاني من أغسطس 1990م ، فقد وقع الصندوق خلال الاحتلال 11 اتفاقية جديدة لتمويل مشروعات تنموية في عدد من الدول بلغت الكلفة الإجمالية لها نحو 116,8 مليون دينارا كويتيا منها ثلاثة قروض لدول عربية، ومثلها لدول إفريقية، وقرضين لدولتين أسيويتين.

كذلك قدم الصندوق قروضاً لمساعدة المصريين والسوريين الذين اضطروا لمغادرة الكويت أثناء الغــزو العراقي[27] بشكل أثر في تعزيز علاقات الكويت بتلك الدول اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا بشكل يؤكد على نجاح الصندوق في مهمته.

وإضافة إلى هذا قام الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية بتقديم المنح الفنية بهدف تمويل مشروعات استطلاعية (إعداد دراسات الجدوى) بهدف تحديد فرص بناء الطاقة الإنتاجية وتوفير الخدمات الاستشارية الفنية، والمالية، والاقتصادية، وتدريب كوادر تلك الدول وتوفير فرص عمل لها.

وهنا يمكن القول أن عدد المنح والمعونات الفنية التي وفرها الصندوق الكويتي منذ تأسيسه في عام 1961 وحتى 30-6 -2010 بلغت 169 معونة. بلغ إجمالي ما أنفق منها في نهاية شهر يونيو 2010 حوالي1332 مليون دولارا امريكيا.وقد أرفقنا في هذه الدراسة المنح والقروض التي قدمها الصندوق الكويتي والمبالغ التي رصدت لتقديم المساعدات.

كما يمكن القول أنه حتى عام 2010 بلغ رأس مال الصندوق المدفوع حوالي 6600 مليون دولارا أمريكيا، وبلغ عدد الدول المستفيدة من المنح التي قدمتها حكومة دولة الكويت من خلاله

حوالي **25** دولة في أسيا وإفريقيا، بينما بلغ عدد الدول المستفيدة من المعونات الفنية التي قدمها الصندوق حوالي **30** دولة في أسيا وإفريقيا، أما عدد الدول والمؤسسات المستفيدة من منح الصندوق الكويتي فبلغت **89** دوله[28]. وهذه الأرقام تبين حجم وقيمة الدعم الي قدمه الصندوق الكويتي لتنمية القارة الأفريقية.

الدول الإفريقية التي حظيت بنشاط الصندوق:

سوف نستعرض نماذج لدول افريقية عربية وغير عربية ساهم الصندوق الكويتي للتنمية العربية بتقديم تسهيلات وقروض لدعم مسيرتها الاقتصادية :

المملكة المغربية :

تعد المملكة المغربية من الدول العربية التي تربطها بالكويت علاقات تاريخية مميزة بحكم الشراكة في الدين واللغة والتاريخ والعضوية في جامعة الدول العربية . وتعد زيارة ملك المغرب محمد الخامس إلى الكويت في يناير**1960** حجر الأساس في العلاقات الكويتية المغربية . والمتتبع لتاريخ العلاقات الكويتية المغربية وبخاصة على الصعيد الاقتصادي يجدها علاقات متطورة وراسخة.

ولهذا حظيت المملكة المغربية باهتمام الصندوق الكويتي منذ وقت مبكر من نشأته حتى إنه قدم لها في **29** مايو عام **1966**م قرضين لمشروعين اقتصاديين للإصلاح الزراعي، جاء الأول منها بقيمة **265 , 188 , 20** دولارا أمريكيا لتمويل مشروع «تساوت

الزراعي»، بينما جاء القرض الثاني بقيمة **7,687,743** دولارا أمريكيا لمشروع للإصلاح الزراعي ببني موسى الغربي الزراعي(تادلا)[29]. وقد فتح إنجاح هذين القرضين وما تحقق من ورائهما من إصلاحات لتوقيع عقود أخرى لتمويل مشاريع أخرى منها مشروع مصنع السكر والتكرير في عام **1972**م[30].

ثم واصل الصندوق الكويتي للتنمية تقديم القروض للمملكة المغربية، حتى أنها حصلت حتى **30** يونيو **2010** على **35** قرضًا، بقيمة إجمالية بلغت **1,181,769,974**دولارا أمريكيا [31]. وبالطبع فإن هذا العدد الكبير للقروض وقيمتها الكبيرة يدلان على عمق العلاقات المغربية الكويتية، وقد بلغ حداً إلى أن المملكة المغربية حصلت على قرض من الكويت إبان الاحتلال العراقي لها بقيمة بلغت**19,484,168** دولارا أمريكيا لتمويل مشروع سد الوحدة، بتاريخ **23-11-1990** [32].

وهذا علاوة على ذلك قدم منحاً ومعونات فنية لمشروعين لمشاريع أخرى بقيمة إجمالية بلغت **3,910,000** دولارا أمريكيا. كذلك ساهم الصندوق الكويتي في إدخال[33] شركات كويتية للسوق المغربية من بوابته ، للمشاركة في التنمية الاقتصادية. والافت للنظر أن دخول القطاع الخاص الكويتي للاستثمار لم يكن على نطاق ضيق ، وإنما قامت عمليات استثمارية كبرى ومميزة .

وقد حظيت بدعم الطرفين وتشجيعهما . كما تنوعت مجالات الاستثمار حتى شملت مجالات كالزراعة والتجارة والملاحة والبنية التحتية،وتوسيع شبكات المياه والكهرباء[34]. لهذا تشكلت

لجان بين الكويت والمغرب لتنمية العلاقات منها اللجنة العليا المشتركة الكويتية المغربية التي تأسست عام**2001** م، والتي ترأسها وزيرا خارجية البلدين . ويحسب للصندوق الكويتي تشجيعه للقطاع الخاص الكويتي على العمل بالسوق المغربية من خلال شركات كويتية أو مجموعة كويتية بشراكة مع مؤسسات دولية أو مغربية لتنفيذ عدد من المشاريع الممولة من قبله[35].

جمهورية تنزانيا الاتحادية:

لقد أشرنا في بداية البحث إلى العلاقات التاريخية بين الكويت وجمهورية تنزانيا الاتحادية أو المناطق التي قامت عليها لأن تجار الكويت كانوا من التجار العرب الذين ترددوا على منطقة تنجانيقيا وزنجبار اللذين يشكلان جمهورية تنزانيا الاتحادية منذ عام **1964**م. واستطاعت السفن التجارية الكويتية الوصول لأغلب موانئ شرق إفريقيا، بيد أن ظهور النفط واللؤلؤ الصناعي والسفن الحديثة أدى إلى تقليص النشاط البحري الكويتي هناك بشكل أثر على العلاقات التجارية بين الكويت وتلك الموانئ، ثم عادت العلاقات بين الكويت وتلك المنطقة من بوابة الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية، عندما قدم في عام **1975**م قرضاً لتوسيع مصنع نسيج مونزا، بقيمة بلغت **14,710,011** دولارا أمريكيا[36].

كذلك قدم الصندوق الكويتي في إطار العلاقات بين دولة الكويت وجمهورية تنزانيا الاتحادية أحد عشرَ قرضا بقيمة بلغت **172.9** مليون دولارا أمريكيا. كما قدم معونات فنية بقيمة بلغت

1.2 مليون دولارا أمريكيا للتنمية الاقتصادية والاجتماعية[37] منها معونات فنية لتطوير ميناء جزيرة زنجبار في عام **1997**م و أخرى لإعداد دراسات الجدوى الفنية والاقتصادية لمشروع طريق متورا- مبامبا في عام **2002**م [38].

جمهورية السنغال:

تعود العلاقات بين دولة الكويت وجمهورية السنغال كغيرها من دول غرب إفريقيا إلى فترة حديثة. ويعود الفضل في إقامة هذه العلاقات وتطويرها إلى جهود الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية حيث ساهمت القروض التي قدمها لعدد من دول غرب إفريقيا في تشجيع جمهورية السنغال للحصول على عدد من القروض لتمويل مشاريع مختلفة ساعدت في تطور العلاقات السياسية بين دولة الكويت و جمهورية السنغال، كما لعبت دوراً في وقوف جمهورية السنغال مع القضايا السياسية التي تهم دولة الكويت[39].

وسبقت جهود الصندوق الكويتي في جمهورية السنغال وجود نوع من التعاون بين البلدين يعود إلى مطلع سبعينات القرن الماضي ،عندما وقعت في عام **1972**م اتفاقية للتعاون الاقتصادي بينهما ،قد شملت التعاون في العديد من المجالات منها الثقافية والملاحة الجوية والتبادل التجاري[40]. والتي ترتب عليها عدد من الزيارات المتبادلة لوفود من البلدين. ولعل هذا ما مهد الطريق أمام الصندوق الكويتي للتنمية والعمل في جمهورية السنغال حتى أصبحت من الدول التي حظيت بنصيب وافر من قروضه ، حتى

أصبحت جمهورية السنغال من أكثر الدول الأفريقية غير العربية استفادت من قروضه.

يعود نشاط الصندوق بالسنغال إلى عام **1976**م عندما قدم قرضاً في **30** ديسمبر لمشروع الثروة الحيوانية في شرق السنغال، بقيمة بلغت **4,066.926** دولارا امريكيا . ثم توالت المشاريع التي مولها الصندوق الكويتي بالسنغال والتي من أهمها تطوير حوض نهر السنغال في عام **1982**م بهدف القضاء على الجفاف بالمنطقة ،والذي بلغت مساهمة الكويت فيه بحوالي **90** مليون دولارا أمريكيا[41]. كما قام بتمويل مشاريع أخرى مثل إصلاح نهر السنغال للملاحة، وبناء سدود لتوليد الطاقة الكهرومائية .كما ساهم الصندوق بمشاريع لتطوير الطرق حتى بلغت مشاريع الصندوق في السنغال ما يزيد على **26** مشروعاً خلال الفترة من **1967** إلى **30** يونيو **2010**م، وبقيمة إجمالية قدرها **307,291,060** دولارا أمريكيا. كذلك حصلت جمهورية السنغال خلال الفترة نفسها على منحتين من المنح والمعونات الفنية المقدمة للدول الإسلامية في عامي **1975** و**1992**م بقيمة إجمالية قدرها **1,978,982** دولارا أمريكيا. كما قدمت لها حكومة دولة الكويت منحة مدارة من قبل الصندوق فـي عام **1983**م بقيمة إجمالية قدرها **5,133,000** دولارا أمريكيا[42]. بالطبع كان لهذه المشاريع التي مولها الصندوق الكويتي بالسنغال دور في تطور علاقات الكويت بها على الصعيد السياسي، وجعل جمهورية السنغال تدين الغزو العراقي للكويت في **2-8-1990**م، وتقف إلى جانب الكويت في أزمتها[43].

جمهورية موزمبيق:

تقع جمهورية موزمبيق في أقصى جنوب شرق القارة الإفريقية، وتطل سواحلها الشرقية والجنوبية على المحيط الهندي، وحصلت على استقلالها من البرتغال في الخامس والعشرين من يونيو **1975**، وتعد موزمبيق واحدة من أفقر دول العالم نتيجة للحروب الأهلية التي عانت منها والتي امتدت قرابة **16** عاماً وانتهت رسمياً عام **1992**م[44]. والعلاقات الكويتية مع جمهورية موزمبيق محدودة .وكانت بداية الصلات الاقتصادية في شهر فبراير **1982**م عندما عقدت حكومة جمهورية موزمبيق اتفاقية مع الصندوق الكويتي للحصول على قرض بقيمة إجمالية بلغت **650, 258, 15** دولارا أمريكيا لتمويل مشاريع لتحسين الطرق منها طريق كوشامانو- زابو .

وكان هذا القرض فاتحة لقروض أخرى حصلت عليها جمهورية موزمبيق خلال الفترة من **1982**م وحتى **30** يونيو **2010** حيث قدم الصندوق الكويتي بقيمة وصلت **462, 053, 82** دولارا أمريكيا.كما قدم في نفس الفترة خمس معونات فنية بقيمة **442, 022, 2** دولارا أمريكيا [45].

الآثار التي ترتبت على نشاط الصندوق:

لعل السؤال المطروح بقوة ما هو المردود السياسي لنشاط الصندوق الكويتي في القارة الإفريقية؟ إن الإجابة على هذا السؤال متشعبة إن لم تكن شائكة ولا يتسع المجال للوقوف على تفاصيلها،ولكن يمكن إيجاز المردود السياسي والفائدة الاقتصادية لهذا الدور بإفريقيا :

إنه جعل هناك اعترافا عالمياً بدور الكويت في ميدان المساعدات الأجنبية، وعلى وجه الخصوص من قبل الأمم المتحدة والبنك الدولي،لاسيما بعد أن بلغت نسبة ما قدمته الكويت في

عام**1974** و**1976** أكثر من **11%** من الدخل القومي الكويتي، وهي نسبة تجاوزت بثلاثين ضعفا ما قدمته الدول الصناعية .كما يمكن القول أنها قدمت في عام **1979**م ما يعادل **08** و**4%** من دخلها كمعونات للدول النامية ،و قدمت ما نسبته، **3,78 %** في عام **1980**. ويمكن أن نضيف أن ما قدمه الصندوق الكويتي في **1980**م يعادل ما قيمته **267,80** مليون دولار أمريكي،وهذا يشكل ما نسبته **13,9%** من معونات الصناديق العربية وصندوق الأوبك[46].

وهذه المساهمات تعد مرتفعة جدا بالنسبة للمستوى العالمي للمساعدات،وهى نسبة تفوق النسبة التي حددتها الأمم المتحدة والتي تقدر ب **1%** من الدخل القومي للدولة . وهنا علينا أن نشير إلى نقطة مهمة وهي أن الدول المتقدمة تأخذ المعونات من دخولها الجارية من كافة أصولها الإنتاجية الثابتة والمستمرة، بينما نجد دولة كالكويت التي تعتبر دولة نامية فإنها تقتطع ما تقدمه من ثروتها القومية ومن أصولها التي مصيرها الاستهلاك والنفاذ. أن ما تقدمه دولة الكويت من قروض ومنح يظهر مدى التضحية التي تقدمها الكويت للدول النامية .

ومع هذه فإن السياسة المتبعة في تقديم القروض والمعروفة «بسياسة الدينار» كانت سلاحاً ذا حدين، لأنها سببت ضغطاً كبيراً على الكويت بسبب الابتزاز الذي مارسته بعض الدول المقترضة، من أجل التخلص من ديونها، كما إنها تماشت والمصالح العليا لدولة وشعب الكويت والذي جعل الكويت تحظى بتأييد

الأسرة الدولية، والتي أعطت للمستثمر الكويتي الأولوية في الاستثمار بالدول المقترضة رغبة من تلك الدول في جلب اكبر قدر من رؤوس الأموال الكويتية إليها.

وبهذا فقد نجح الصندوق في إيجاد فرص للقطاع الخاص الكويتي للمساهمة في تنفيذ المشروعات الممولة من قبله خارج الكويت، وقد قدر نصيب الشركات الاستشارية والمقاولين والمصنعين الكويتيين في تنفيذ مشروعات الدول المقترضة بحوالي 7% من إجمالي قيمة المشاريع [47].

خاتمة:

سعت الكويت باعتبارها دولة صغيرة لكسب سمعة وشهرة عالمية من خلال المساهمة في المجال التنموي على مستوى الدولي بشكل حفظ لها سمعتها وحقق لها أهدافها من خلال الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية . ووسع الصندوق مجاله ليشمل الدول العربية وغير العربية ،وهذا ما جعل الدول التي استفادت من نشاط الصندوق تتعاطف مع القضايا السياسية التي تهم الكويت رداً للجميل وعرفاناً بالفضل .

لعبت التهديدات العراقية وخاصة بعد الاستقلال في عام **1961**،كما لعبت قضايا عربية وإسلامية دورها في توظيف موارد الكويت المالية لدعم وجودها واستقلالها ودعم سياستها الخارجية.وساهمت شروط الصندوق السهلة والميسرة في استقطاب دول عربية وغير عربية للحصول على قروض من الصندوق.

وبذلك يكون الصندوق الكويتي قد وضع اللبنة الأولى لمؤسسة إنمائية مهمة في الوطن العربي من أجل تقديم المساعدات المالية للدول العربية بدوافع أهمها الإخوة بين دول الخليج وغيرها من الدول العربية خدمة لأهداف سياسة دولة الكويت الخارجية بحيث يكون الصندوق خير سفير لدولة الكويت في المحافل الدولية، وأداة حضارية لمد يد العون والانفتاح على العالم، ولدعم أمن وسلامة واستقلال الكويت، لأن الحصول على العديد من الأصدقاء يعني المزيد من القوة الرادعة للأعداء. لهذا يعد الصندوق الكويتي إحدى القنوات الدبلوماسية الكويتية المؤثرة في المحافل الدولية لما يقدمه من دعم للقضايا التنموية في العديد من المناطق. وليؤكد دور الكويت كدولة مانحة ذات تأثير في السياسة الإقليمية الدولية، فلا غرابة أن تتحول إدارة الصندوق من وزارة المالية لوزارة الخارجية، وأن ينجح في تمويل مشاريعه ذاتيا.

فرضت الكويت من خلال الصندوق الكويتي حضورها وثقلها في القارة الأفريقية، ويعود الفضل في تعزيزها وتطويرها إلى جهود الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية

الكويت دولة نامية تقتطع ما تقدمه من ثروتها القومية ومن أصولها التي مصيرها الاستهلاك والنفاذ مما يعني أن ما تقدمه دولة الكويت من قروض ومنح يظهر مدى التضحية التي تقدمها الكويت للدول النامية .

ساهم الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية في دفع عجلة التنمية في إفريقيا من خلال المشاريع المقدمة منه. وشملت تلك المشاريع العديد من مناحي الحياة الاقتصادية مثل البنية

التحتية وتوليد الطاقة الكهربائية والمشاريع الزراعية والمساعدات الفنية .كما ساهمت تلك المشاريع في التنمية الاجتماعية وخلق فرص عمل لسكان تلك البلاد . وساهم بتطوير اقتصاديات تلك البلاد وتنمية علاقاتها الخارجية بدولة الكويت، واوجد فرص عمل للشركات الكويتية الحكومية والقطاع الخاص في إفريقيا.

ملحق رقم(1)

الرقم المتسلسل	الدولة	عدد المنح	القيمة بالدولار الأمريكي
1	جمهورية بوركينا فاسو	**14**	**159.321.513**
2	جمهورية السنغال	**26**	**307.291.060**
3	جمهورية الغابون	**2**	**25.500.00**
4	جمهورية الكاميرون	**5**	**58.126.018**
5	جمهورية النيجر	**9**	**68.999.872**
6	جمهورية بنين	**10**	**83.664.319**
7	جمهورية تشاد	**3**	**24.846.127**
8	جمهورية توغو	**5**	**53.781.367**

9	جمهورية سيراليون	5	46.115.879
10	جمهورية غامبيا	9	77.489.064
11	جمهورية غينيا	12	178.634.100
12	جمهورية غينيا – بيساو	5	26.401.525
13	جمهورية مالي	11	153.431.325
14	جمهورية أوغندا	6	37.650.227
15	جمهورية موزمبيق	9	82.053.462

نماذج لقروض مقدمة لدول إفريقية (غير عربية) حتى **30/ 6/ 2010**

المصدر: الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية، **إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.

الرقم المتسلسل	الدولة	عدد المنح	القيمة بالدولار الأمريكي
1	جمهورية تشاد	1	50.552
2	جمهورية الغابون	1	459.000
3	جمهورية غامبيا	3	1.419.715
4	جمهورية غينيا	2	1.076.486

5	جمهورية غينيا – بيساو	1	322.059
6	جمهورية مالي	4	2.359.055
7	جمهورية النيجر	10	3.954.055
8	جمهورية السنغال	2	1.978.982
9	جمهورية توغو	2	623.400
10	جمهورية بوركينا فاسو	1	1.020.000
11	جمهورية موزمبيق	3	1.958.633
12	جمهورية أوغندا	1	659.303

ومما يلاحظ على هذا الجدول أن السنغال جاءت على رأس الدول التي حظيت بأعلى قيمة نقدية من القروض من الصندوق يليها كل من غينيا وبوركينا فاسو ومالي، أما الدول الأقل حظا ًمن هذه القروض فهي تشاد وأوغندا وغينيا بيساو.

ملحق رقم(2)

نماذج لمنح ومعونات فنية مقدمة عن طريق الصندوق الكويتي للتنمية العربية للدول الإسلامية بأفريقيا (غير العربية)حتى 30/ 6/ 2010

المصدر: الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية،**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.

يوضح الجدول أن هناك عدة دول حصلت على أعلى منح وهبات فنية على رأسها النيجر ثم مالي والسنغال وموزمبيق وغامبيا، أما الدول الأقل حصولا على تلك المنح فهي تشاد وغينيا بيساو .

ملحق رقم(3)

نماذج لمنح حكومة دولة الكويت المدارة من قبل الصندوق الكويتي للتنمية العربية لدول افريقية حتى 30/ 06/ 2010(

الرقم المتسلسل	الدولة	عدد المنح	القيمة بالدولار الأمريكي
1	جمهورية بوركينا فاسو	1	7.369.000
2	جمهورية السنغال	1	5.133.000
3	جمهورية الغابون	1	2.111.418
4	جمهورية غينيا – بيساو	1	4.471.000
5	جمهورية مالي	1	8.390.691
6	جمهورية تشاد	1	2.516.000
7	جمهورية الرأس الخضراء	1	3.031.203

8	مملكة سوازيلاند	1	5.500.000
9	جمهورية الكونغو الديمقراطية	1	1.397.511

المصدر: الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية،**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.

الهوامش

1-الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية ،**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر ، 2009** ،ص **1**؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية،**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**. ص**1**؛

الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية،**القروض والمنح والمعونات لدول وسط وجنوب وشرق إفريقيا حتى 1 يناير 31ديسمبر2009**.ص2؛الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية،**القروض والمنح والمعونات لدول غرب إفريقيا 1يناير 1962-31 أكتوبر 2009**.ص2.

في الكويت مئات المؤسسات والصناديق الحكومية والأهلية التي تعُنى بمجال العمل الخيري داخل وخارج الكويت.ويعود هذا النوع من العمل الخيري إلى فترة مبكرة من تاريخ الكويت.كما نشطت جمعيات خيرية لدعم الشعب الفلسطيني والشعب الجزائري .وأهم المؤسسات الرسمية :وزارة المالية والمؤسسات التابعة لها؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية؛والهيئة العامة للجنوب والخليج العربي (وزارة الخارجية)الهلال الأحمر الكويتي ؛ بيت الزكاة ؛بيت التمويل الكويتي ؛المجموعة الاستثمارية العقارية الكويتية؛ أما من أهم المؤسسات الشعبية :الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية ؛اللجنة الكويتية

للإغاثة ؛لجنة مسلمي إفريقيا(العون المباشر)؛ جمعية الشيخ عبدالله النوري؛ جمعية إحياء التراث وجمعية الإصلاح الاجتماعي.

2- بنيان سعود تركي .**زنجبار وجوارها الإفريقي**.الكويت ،الطبعة الأولى.**2010**.ص **83** ؛ بنيان سعود تركي .*«العرب في شرق إفريقيا»* **تاريخ العرب الحديث** .الكويت. جامعة الكويت. مجلس النشر العلمي ،**2006**.ص**153**. عبد العزيز حسين .**محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت** . معهد الدراسات العربية العالية (جامعة الدول العربية)القاهرة.**1960**. ص**79-81**، احمد عبد العزيز المزيني . **الكويت وتاريخها البحري أو رحلة الشراع**. الكويت :ذات السلاسل، الطبعة الأولى.ص**15**.

3- ميمونة خليفة الصباح .**الكويت حضارة وتاريخ من 1613 -1800**، الجزء الأول، الطبعة الرابعة،الكويت، **2003**.ص **112**؛أحمد مصطفي أبو حاكمة. تاريخ **الكويت الحديث(1750-1965)**، الطبعة الأولى، الكويت، ذات السلاسل ،**1984**.ص **269**.

أعتبر أسطول الكويت البحري ثاني أسطول للنقل التجاري بعد أسطول مسقط باستثناء سفن بوشهر . المزيني، احمد.**الكويت وتاريخها البحري**. ص **25**. انظر أيضا بعض الدراسات حول شرق أفريقيا :بنيان سعود تركي. *الجالية الهندية في شرق أفريقيا بين هامرتون والسيد سعيد **1830-1856***.المؤرخ المصري .العدد **(13)1994**.ص**11-58**. حول أسماء و أنواع السفن الخليجية وخصائصها انظر خالد سالم محمد . **ربابنة الخليج العربي ومصنفاتهم الملاحية** . الكويت .الطبعة الأولى .**1982**.ص **163-177**.

4- تركي، بنيان .*«العرب وشرق إفريقيا»* .ص**153**؛جمال زكريا قاسم .**دولة البوسعيد في عمان وشرق إفريقيا منذ تأسيسها وحتى نهاية عهدها الجديد 1740-1970**.العين، مركز زايد للتراث، **2000**.ص **22**؛ سعيد بن على المغيري. **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**، تحقيق عبدالمنعم عامر ،سلطنة

عمان،وزارة التراث القومي **1979**،ص **15**؛ انظر أيضا: محمود، حسن .**الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا**،**1999**.ص**373**.

5- عادل محمد العبد المغني.**الاقتصاد الكويتي القديم** .الكويت . مطابع القبس .**1987**.ص **151**؛يعقوب يوسف الحجى . **نواخذة السفر الشراعي في الكويت**. الكويت شركة الربيعان للنشر والتوزيع .**1993**.ص **381**؛ نجاة عبد القادر الجاسم وبدر الخصوصي. **تاريخ صناعة السفن في الكويت وأنشطتها المختلفة**. الكويت **1982**.ص**183-184**؛ ميمونة الخليفة الصباح. **الكويت حضارة وتاريخ**. المجلد الأول. الكويت: الطبعة الثانية. **1998**.ص**94**

6- كالفرلي اليانور، **كنت أول طبيبة في الكويت** . ترجمة عبدالله الحاتم .الكويت: دار الكتب.**1982**.ص **31**.

7- بدر عباس الخصوصي.**دراسات في تاريخ الكويت الاجتماعي والاقتصادي في العصر الحديث. الكويت** : مكتبة ذات السلاسل. الطبعة الثانية.**1984** ص **257**. العبد المغني،عادل.**الاقتصاد الكويتي القديم**.ص **151**؛ سعيد محفوظ .**الجمارك الكويتية نشأتها وتطورها** .الكويت : مركز البحوث والدراسات الكويتية.الطبعة الأولى.**2000**. ص **28** .

8- الرشيد،عبدالعزيز،ص **84**.ابو حاكمه،احمد ،**تاريخ الكويت الحديث**،ص .**302-269**

9- الصباح، ميمونة.**الكويت حضارة وتاريخ**.ص **269**؛ الخصوصي،بدر.**دراسات في تاريخ الكويت الاجتماعي والاقتصادي**،ص **227**؛ نجاة عبدالقادر الجاسم .**التطور السياسي والاقتصادي للكويت بين الحربين 1914-1939**.القاهرة،**1973**.ص **119**؛ العبد المغني،عادل.**الاقتصاد الكويتي القديم** .ص**62**.

10- عقدت الندوة بجامعة الخليج في الكويت ،بتاريخ **23** يناير **2010**م.

11- تعد الكويت أحد أهم منتج ومصدر للنفط في العالم وهي عضو مؤسس في أوبك، وتمتلك الكويت خامس أكبر احتياطي نفطي في العالم فيتواجد في أرضها 10٪ من احتياطي النفط بالعالم.ويشكل النفط والمنتجات النفطية يمثل ما يقرب من 95 ٪ من عائدات التصدير و 80 ٪ من الإيرادات الحكومية، وهي رابع أغنى بلد بالنسبة لدخل الفرد نظرة على الاقتصاد الكويتي،حكومة دولة الكويت ، **تقرير الكويت للتنافسية 2007-.2008 ص1.**

وحول الأطماع العراقية بالكويت وقضايا الحدود الكويتية العراقية انظر : ميمونة خليفة الصباح .**الكويت في ظل الحماية البريطانية «القرن العشرين»**الجزء الثالث،الطبعة الرابعة،**2006**.ص**63**. أحمد مصطفي أبو حاكمة،احمد. تاريخ **الكويت الحديث(1750-1965)**،.ص **353**؛ مجموعة من الباحثين. **الكويت وجودً وحدودا، الحقائق الموضوعية والإدعاءات العراقية**، الكويت، مركز البحوث والدراسات الكويتية، الطبعة الثالثة ،**1997**.ص**107**.

12- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية.**القانون والنظام الأساسي**،قانون رقم **35** لعام **1961**؛الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية ،**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر 2009**.ص**2**؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.ص**3**.ماكينون ،مايكل .التعاون من اجل التنمية ،الصندوق الكويتي في العالم النامي،**1997**،ص**29**.

وقعت الكويت في عهد الشيخ مبارك صباح الصباح (**1896-1915**) مع الحكومة البريطانية اتفاقية الحماية في**23** يناير**1899**م واعتبرت الكويت إمارة عربية تحت الحماية البريطانية ،وتمكنت في **19-6-1961**م في عهد الشيخ عبدالله السالم (**1950-1965**) من الحصول على استقلالها . ميمونة خليفة الصباح .**الكويت في ظل الحماية البريطانية «القرن العشرين»**الجزء الثالث،الطبعة الرابعة،**2006**.ص**9**،**445**.

13- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية ،**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر 2009**.ص**1**.عباس المجرن، «إنتاجية العمل والأجور في الاقتصاد الكويتي « مجلة التنمية والسياسة الاقتصادية،الكويت،المعهد العربي للتخطيط، المجلد الأول، العدد **2**، يونيو **1999** . ص

للمزيد من المعلومات حول الإطماع العراقية ومطالبها بضم الكويت يمكن الرجوع للكتب التالية:الصباح، ميمونة.الكويت في ظل الحماية البريطانية.ص **445،63**؛ **الكويت وجودً وحدودا، الحقائق الموضوعية والإدعاءات العراقية**،ص **107**؛ الصباح ،ميمونة.**الكويت في ظل الحماية البريطانية**.ص **461-470**.

14- الصباح ،ميمونة.**الكويت في ظل الحماية البريطانية**.ص **476-480**.

15- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية ،**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر 2009**.ص**2**؛ ماكينون، مايكل .**التعاون من اجل التنمية** .ص **25**.

16- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية.**القانون والنظام الأساسي**،قانون رقم **35** لعام **1961**،المواد**1،2،3**.

ماكينون، مايكل .**التعاون من اجل التنمية** .ص**61**.

17- محبات امام الشرابي، **الوجود الاسرائيلي والعربي في افريقيا،** القاهرة، دار المعارف، **1982**،ص **220**، ؛ناصر الدين النائي ادم ،**دور رؤوس الأموال العربية في التنمية الاقتصادية في إفريقيا** ،القاهرة ، معهد البحوث والدراسات الإفريقية ،**2003**، رسالة دكتوراه.

18- ماكينون، مايكل .**التعاون من اجل التنمية** .ص**91**؛ محمد وفيق الخجا .»*دراسة :المردود السياسي للمساعدات الخارجية الكويتية*» .مجلة الاقتصاد والأعمال،العدد(**263**)**1984** . ص**60**.

19- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية.**القانون والنظام الأساسي**،قانون رقم **35** لعام **1961**،المواد**1،2،3**.. الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية.**القانون والنظام الأساسي**،قانون رقم **25** لعام **1974** بإعادة تنظيم الصندوق الكويتي للتنمية الإقتصادية العربية،المواد**1،2،3**

الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية :**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر 2009**.ص**2**؛ ماكينون، مايكل .**التعاون من اجل التنمية** .ص **29**.

20-عباس المجرن، إنتاجية العمل والأجور في الاقتصاد الكويتي، الكويت، المعهد العربي للتخطيط،مجلة التنمية والسياسة الاقتصادية .المجلد الأول، العدد الثاني ، يونيو **1999**،ص؛ ادم ،ناصر الدين، **دور رؤوس الأموال العربية في التنمية الاقتصادية في إفريقيا**،ص**1**؛ عبدالله العنزي ومرضي الخالدي، **تطور العلاقات الكويتية - الإفريقية وموقف الدول الإفريقية من الاحتلال العراقي للكويت.**مجلة العلوم الإجتماعية.المجلد**28** العدد**4** ،**2000**.ص**66**.

وكانت حكومة دولة الكويت من تأسيس الصندوق وحتى **1985** تقوم بتغطية الأموال التي يحتاجها نشاطه ثم أوكلت منذ **1997**م التغطية المالية إلى موارد الصندوق الذاتية .

الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية: **القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر2009.ص.**

21- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية :**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر2009؛** الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**. ص ؛ الخجا، محمد.»دراسة : *المردود السياسي للمساعدات الخارجية الكويتية*»ص**60**

22- **الكويت وجودً وحدودا، الحقائق الموضوعية والإدعاءات العراقية.**ص**126**.

23-.الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية.**القانون والنظام الأساسي**،قانون رقم **25** لعام **1974** بإعادة تنظيم الصندوق الكويتي للتنمية الإقتصادية العربية،المواد**3**،**2**،**1**.

قطعت العديد من الدول الإفريقية علاقاتها مع إسرائيل بعد حرب **1967** وحرب **1973** وبلغ عددها تسعا وعشرين دولة.كما ساهمت منظمة الوحدة الإفريقية في التعاون العربي الإفريقي وطرح في مؤتمراتها العديد من القضايا التي تهم الطرفين، كما أكد مؤتمر القمة العربي الإفريقي في مارس **1977**م على المزيد من التعاون والتنسيق . ويعد برنامج العمل بمثابة التطوير المستقبلي لميدان التعاون العربي الإفريقي.

مجدي حماد،**اسرائيل وإفريقيا دراسة في الصراع الدولي** .بيروت،الطبعة الأولى ،دار المستقبل ،**1986**، ص **56**؛ادم ، ناصر الدين، **دور رؤوس الأموال العربية في التنمية الاقتصادية في إفريقيا** ، ص. العنزي،عبدالله و الخالدي، مرضي ،**تطور العلاقات الكويتية - الإفريقية وموقف الدول الإفريقية من الاحتلال العراقي للكويت.ص.** الشرابي،محبات. **الوجود الاسرائيلي والعربي في افريقيا**،**1982**،ص **49**،**193**،**262**.

24- ماكينون، مايكل .**التعاون من أجل التنمية** .ص ؛ الخجا، محمد .*»دراسة :المردود السياسي للمساعدات الخارجية الكويتية»*.ص **60**.

25- محمد وفيق الخجا .»دراسة : *المردود السياسي للمساعدات الخارجية الكويتية*»ص **60**.محمد عبدالغني سعودي واخرين ،العلاقات العربية الإفريقية _دراسة تحليلية في ابعادها المختلفة.القاهرة ،معهد الدراسات العربية ،**1987**،ص .

وباء عمى النهر: مرض معجز.يعتبر وباء عمى النهر من الأمراض الطفيلية الخطيرة المؤدية إلى فقدان البصر،وينتقل عن طريق الذبابة السوداء الصغيرة التي تنتشر قرب الأنهار وتتغذى الذبابة على دم الشخص المصاب ويخترق بعضها العين ليؤدي إلى فقدان البصر. الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**وباء عمى النهر: مرض معجز**.ص**1**.

26- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية 1 يناير 1962-31 أكتوبر 2009**.ص**3**. محمد علي الفرا،التنمية الاقتصادية في دولة الكويت .جامعة الكويت ،الطبعة الثانية ،**1974**،ص**358**.

27- البلاد العربية هي جمهورية مصر العربية والجمهورية العربية السورية والمملكة المغربية وسلطنة عمان والبلدان الأسيويان هما جمهورية الباكستان وجمهورية الصين الشعبية. والبلاد الإفريقية هي جمهورية غينيا وجمهورية النيجر وجمهورية أوغندا.

الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية 1 يناير 1962-31 أكتوبر 2009**.ص**3** ؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات لدول وسط وجنوب وشرق إفريقيا حتى 1 يناير 31ديسمبر**.ص**3**؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات لدول غرب إفريقيا 1يناير 1962-31أكتوبر 2009**.ص**3**؛ ماكينون، مايكل.**التعاون من اجل التنمية**.ص **173**؛ العنزي،عبدالله و الخالدي، مرضي ،**تطور العلاقات الكويتية - الإفريقية وموقف الدول الإفريقية من الاحتلال العراقي للكويت**.ص75.

28- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية ،**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية حتى 30 سبتمبر 2009**،ص**1**؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية،**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.

ص**1**؛الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي.**ص**1**؛ انظر ملحق رقم (**1**)ورقم(**2**) ورقم(**3**).الفرا،محمد،**التنمية الإقتصادية في دولة الكويت،**ص **359**.

29- زار ملك المغرب محمد الخامس دولة الكويت في يناير **1960**م والتقي بالشيخ عبدالله السالم أمير الكويت .وساهمت الزيارة في تطور وتعزيز علاقات الكويت بالمملكة المغربية.وكانت المملكة المغربية من الدول الأوائل التي اعترفت باستقلال دولة الكويت ،ودعمت موقف الكويت للانضمام إلى جامعة الدول العربية.كما كانت المملكة المغربية اوائل الدولة العربية التي نددت بالغزو العراقي لدولة الكويت.وزارة الخارجية الكويتية : إدارة إفريقيا،تقرير بعنوان *«العلاقات الكويتية المغربية ،**2010**.*ص**1**؛وزارة الخارجية الكويتية ،إدارة الوطن العربي،العلاقات الكويتية المغربية؛ سفارة المملكة المغربية بدولة الكويت :تقرير:»العلاقات المغربية الكويتية» (بدون تاريخ).ص **1**.

30- وزارة الخارجية الكويتية ،إدارة الوطن العربي،العلاقات الكويتية المغربية ؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية 1 يناير 1962-31 أكتوبر 2009**.ص**53**؛ ماكينون، مايكل.**التعاون من أجل التنمية،**ص**173**.

31- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية 1 يناير 1962-31 أكتوبر2009**.ص **53**؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية: **إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.ص**1**. وزارة الخارجية الكويتية ،إدارة الوطن العربي،العلاقات الكويتية المغربية.

32- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية 1 يناير 1962-31 أكتوبر 2009**.ص **53-54**.

33-لعبت زيارات الشيخ صباح الأحمد الصباح أمير دولة الكويت للمملكة المغربية في **2006**م و**2008** م و**2010**م دورها في تدعيم وترسيخ العلاقات

وزيادة النشاط الاستثماري الكويتي في المغرب .وزارة الخارجية :إدارة إفريقيا: تقرير بعنوان «العلاقات الكويتية المغربية،**2010**».ص**1**؛ سفارة المملكة المغربية بدولة الكويت :تقرير:»العلاقات المغربية الكويتية» (بدون تاريخ).ص **1**.

34-المصدر السابق؛الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية 1 يناير 1962-31 أكتوبر 2009**.ص**54**.

35-المصدر السابق؛ وزارة الخارجية :إدارة إفريقيا: تقرير *بعنوان «العلاقات الكويتية المغربية، **2010**».ص**1**.افتتحت السفارة الكويتية في مدينة الرباط في عام **1964**م.*

36- وزارة الخارجية الكويتية ،العلاقات الإقتصادية بين دولة الكويت وجمهورية تزانيا الإتحادية .الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية: **القروض والمنح والمعونات لدول وسط وجنوب وشرق إفريقيا حتى 1 يناير 31ديسمبر 2009**.ص**20**.

37- المصدر السابق؛ الكويت.وكالة الأنباء الكويتية (كونا)**14-9-1998**. وتواصلت العلاقات بين جمهورية تنزانيا الاتحادية ودولة الكويت، وتعد زيارة نائب رئيس جمهورية تنزانيا إلى الكويت في سبتمبر **1998**م ضمن هذا الإطار.

38-المصدر السابق .ص **21** ؛ للمزيد من المعلومات عن العلاقات العربية مع شرق إفريقيا :تركي ،بنيان .**زنجبار وجوارها الإفريقي**،ص**83** ،؛ تركي، بنيان .»*العرب وشرق إفريقيا*»،ص **153**.

39- وزارة الخارجية الكويتية .إدارة إفريقيا .*اتفاقيات التعاون مع السنغال لسنة*.**2010**.ص**1**. وزارة الخارجية الكويتية ،العلاقات الإقتصادية بين دولة الكويت وجمهورية السنغال.

40- المصدر السابق ؛ وزارة الخارجية الكويتية :إدارة إفريقيا ،»*تقرير عن اقتصاد جمهورية السنغال ،**7** يوليو **2009**.*

41- وزارة الخارجية الكويتية :إدارة إفريقيا ، *«تقرير عن اقتصاد جمهورية السنغال ،7 يوليو 2009*. وزارة الخارجية الكويتية ،العلاقات الإقتصادية بين دولة الكويت وجمهورية السنغال.

42- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات لدول غرب إفريقيا 1يناير 1962-31أكتوبر 2009**.ص **17**؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.ص3.

تطورت علاقات الكويت بالسنغال من **1981** وشملت العديد من القطاعات ذات الصلة بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .كما نشطت جمعية العون المباشر(جمعية مسلمي إفريقيا) .وقام الشيخ جابر الأحمد أمير الكويت(**1977-2006**) بزيارة للسنغال في عام **1991**م، وحضر مؤتمر القمة الإسلامية السادسة.كما زار رئيس جمهورية السنغال الكويت في **2005**م و**2006** .وكانت زيارة الشيخ ناصر محمد الأحمد رئيس الوزراء الكويتي في **2009**م . وزارة الخارجية الكويتية :إدارة إفريقيا ،*اتفاقيات التعاون مع السنغال.لسنة 2006*؛ وزارة الخارجية الكويتية :إدارة إفريقيا، *اتفاقيات التعاون مع السنغال.لسنة 2010*. وزارة الخارجية الكويتية ،العلاقات الإقتصادية بين دولة الكويت وجمهورية السنغال.

43- المصدر السابق . وزارة الخارجية الكويتية :إدارة إفريقيا، *تقرير عن اقتصاد جمهورية السنغال 7 يوليو 2009م* .ص **4**،**6** ؛ انظر: «*السنغال تسعى لاستقطاب الاستثمارات الكويتية والصندوق الكويتي سنجز بعض المشاريع*» جريدة النهار الكويتية، العدد **1095** بتاريخ **11-11-2010**.

44- وزارة الخارجية الكويتية ،العلاقات الإقتصادية بين دولة الكويت وجمهورية موزمبيق.الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**القروض والمنح والمعونات لدول وسط وجنوب وشرق إفريقيا حتى 1 يناير 31ديسمبر 2009**.ص**44**.

45- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية: **القروض والمنح والمعونات لدول وسط وجنوب وشرق إفريقيا حتى 1 يناير 31ديسمبر 2009**.ص **45**؛ الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية:**إسهامات الصندوق الكويتي في دعم التنمية بالعالم الإسلامي**.ص؛ الخجا، محمد .»دراسة : المردود السياسي للمساعدات الخارجية الكويتية».ص **60** .

46- قدمت الولايات المتحدة الأمريكية للدول النامية في **1979** ما نسبته **0,30**% من الدخل القومي و**1980** ما نسبته **0,27**% من الدخل القومي.»*الدول المتقدمة ..معونات غير كافية للبلدان النامية*».**الاقتصادي الكويتي** ،غرفة تجارة وصناعة الكويت. العدد **211**، نوفمبر **1981**.ص**70**.

47- الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية: **القروض والمنح والمعونات الفنية المقدمة للدول العربية 1 يناير 1962-31 أكتوبر 2009**.ص**3**.

أساليب توحيد الأمم عبر التاريخ وصداها في أدبيات الرواد الأوائل للفكر القومي العربي الوحدوي (1919–1945)

أ. د. مصطفى نويصر، جامعة الجزائر 2

توحدت في العصور الحديثة شعوب وأمم عديدة وأنجزت وحدتها القومية في إطار ما يعرف بالدولة– الأمة. وقد انتهجت هذه الشعوب والأمم للوصول إلى غاياتها، طرق وأساليب شتى، منها ما هو سلمي ومنها ما هو عسكري. وتركت هذه الأساليب تأثيرات واضحة في العديد من رواد الفكر القومي العربي وخاصة الرواد الأوائل.

يتناول هذا البحث بالعرض والمناقشة هذه الأساليب وما تركته من تأثير على تفكير هؤلاء الرواد؛ وطرق التعامل معها سلبا أو إيجابا، وذلك انطلاقا من واقعهم العربي ورؤيتهم الذاتية في تلك المرحلة التي تعد مهمة في التاريخ المعاصر للبلدان العربية لوقوعها ما بين سقوط الدولة العثمانية سنة **1919** وتأسيس جامعة الدول العربية سنة **1945**م.

مقدمة:

كان لعمليات التوحيد القومي التي أنجزتها بعض الشعوب الأوروبية والأمريكية في العصر الحديث تأثير واضح على رواد الفكر القومي العربي الأوائل. وقد تجلى هذا التأثير الواضح في خطابهم الفكري والسياسي، وخاصة فيما تعلق منه بالجوانب العملية المتمثلة في الطرق والأساليب التي سلكتها تلك الأمم لإنجاز وحدتها القومية وبناء دولتها الحديثة. ولمعرفة مدى هذا

التأثير راجعنا بعض أدبيات الخطاب الفكري والسياسي لهؤلاء الرواد خلال الفترة مابين **1920** و**1945**م، واستخرجنا منها الأفكار والآراء التي تطرقت إلى تلك التجارب والطرق المنتهجة وكيف عبروا عنها في حينها وكيف كانت نظرتهم لها.

كما حاولنا معرفة مدى استفادة أولئك الرواد من تلك التجارب ؟ وهل قادتهم تلك المعرفة إلى تكوين رؤية ذاتية تتماشى وواقع البلاد العربية التي بدأت تطمح لتوحيد نفسها هي الأخرى في كيان قومي واحد على غرار تلك الأمم؟ فهذا البحث إذن يرمي بالدرجة الأولى إلى إبراز نظرة جيل رواد الفكر القومي العربي إلى كيفية توحيد البلاد العربية بناء على تجارب التوحيد القومي عند الأمم الأخرى، وهذا خلال مرحلة تاريخية هامة تقع مابين انهيار الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى وتأسيس جامعة الدول العربية سنة **1945**م.

أساليب التوحيد القومي:

تبين من خلال عينة النصوص المدروسة أن معظم رواد الفكر العربي الوحدوي أجمعوا على أن عمليات التوحيد القومي للشعوب والأمم التي قامت عبر التاريخ قد تمت بأسلوبين رئيسيين، الأول، عسكري (**التوحيد الذي يتم بالقوة**)، والثاني، سلمي (**التوحيد الذي يتم بالتراضي والتوافق**). وقد عبر عن هذا كل من سامي شوكة مدير المعارف العراقية، وعبد الحميد العبادي أستاذ التاريخ بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة اليوم) فضلا عن بعض الطلبة الجامعيين الدارسين في الجامعات الأوروبية. وفيما يلي بعض الإسهامات التي تؤكد هذا الطرح.

ذكر الدكتور سامي شوكة مدير المعارف العراقية في محاضرة ألقاها في بغداد سنة 1937: «**... بأن تكون الدول وتحالفها ووحدتها قد جرى منذ فجر التاريخ حتى الآن، إما بنتيجة المساعي السلمية أو بنتيجة حرب...**» [1].

أما الدكتور عبد الحميد العبادي، فإنه ابرز في مقال نشره سنة **1936**م فكرة أن جل الدول عبر التاريخ قامت على القوة حيث يقول:

«**... في التاريخ إن الإمبراطوريات قامت على الغلبة والفتح، وأن نظامها قام على غالب ومغلوب...**» [2]

أما طلبة الجامعات فقد عبروا عن رأيهم خلال المؤتمر الذي عقدوه في بروكسل البلجيكية سنة**1938**م بقولهم:

«**...إن حركات التوحيد بين دول متعددة في التاريخ كانت بإحدى وسيلتين:**

أ- القهر والغلبة: كما حصل في الإتحاد البريطاني [3] **والألماني، إذ استولت دولة قوية على باقي الدول وأخضعتها لسلطاتها.**

ب-الاتفاق والرضا: كما حصل مثلا في الولايات المتحدة الأمريكية...» [1]

---

[1]- أنظر نص المحاضرة كاملة في (هذه أهدافنا- من آمن بها فهو منا- مجموعة محاضرات ومقالات وأحاديث قومية للدكتور سامي شوكة جمعتها وطبعتها مجلة المعلم الجديد في وزارة المعارف العراقية)، بغداد، مطبعة التفيض- 1939م، ص40.

[2]- الرابطة العربية (القاهرة)، س$_1$، ع77، (26 أيلول1936م)، ص8.

[3]- خلال سنة 1707 تأسس الإتحاد البريطاني تحت اسم المملكة المتحدة بإتحاد اسكتلندا وانجلترا.

لكن ما هو موقف الخطاب العربي الوحدوي من هذين الأسلوبين؟ وما مكانة كل أسلوب في هذا الخطاب؟

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن الخطاب العربي الوحدوي في مرحلة مابين الحربين العالميتين، تنازعه تياران أساسيان، الأول، دعا إلى اعتماد الأسلوب العسكري لتحقيق الوحدة العربية، أما الثاني، فكان يدعو إلى انتهاج أسلوب التوافق والتراضي في تحقيق الوحدة العربية.

التيار الأول:

1- دعاة الأسلوب العسكري:

مثلت الأساليب العسكرية التي انتهجتها بعض الأمم في سبيل تحقيق وحدتها القومية مصدر إعجاب وتقدير بعض القوميين والسياسيين العرب، الذين رأو فيها النموذج الأفضل والطريق الأنجع الذي يجب على العرب انتهاجه لتحقيق وحدة الأمة العربية. وبالتالي كانت هذه الأساليب مصدر إلهام لهم.

لكننا رصدنا اتجاهين أساسيين داخل هذا التيار نفسه، اتجاه «**معتدل**»، كان يرى أن القوة هي الخيار الأخير في عملية التوحيد القومي للأمة العربية في حال استنفاذ الجهود الطوعية والسلمية، أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه «**راديكالي**»، رأى أن الأسلوب العسكري هو الخيار الأنجع والأمثل في تحقيق الوحدة العربية، ورأى أنصار هذا الاتجاه بأنه لا فائدة من هدر الوقت وتضييعه في

---

[1]- مؤتمر طلاب العرب في أوروبا: القومية العربية، حقيقتها، أهدافها، وسائلها، بيروت، دار الأحد للطباعة والنشر-1939م، ص58.

المساعي السلمية القائمة على الإقناع والرضا، والتي قد تستغرق وقتا طويلا، وربما لا تأتي أبدا.

أ- الاتجاه المعتدل:

مثل هذا الاتجاه عدد من الكتاب والرواد نذكر من بينهم سلطان باشا الأطرش ونوري السعيد. وقد ذهب سلطان باشا الأطرش إلى القول بأن: «**العمل الوحيد لتحقيق هذا الهدف السياسي هو السعي لتوحيد الثقافة وتدريب الجيوش وإلغاء الحواجز الجمركية بين الأقطار العربية، والنزول عن الأنانية والتضحية الشخصية، ويجب على قادة الفكر في مختلف الأقطار أن يوالوا عقد المؤتمرات العلمية والفكرية والاقتصادية في جميع البلدان العربية**»[1].

لكنه استدرك، بأن هذا الأسلوب إذا لم يثمر، فالقوة هي الحل الأخير فقال: «**وإذا لم تنجح كل هذه المساعي والسبل والأساليب لتحقيق هذه الوحدة، فالقوة والنضال هم الكفيلان بإزالة كل عرقلة أمامهما مهما كلف الأمر وبأي وسيلة كانت**».[2]

أما نوري السعيد السياسي العراقي المعروف فقد عبر عن هذا التوجه في كتابه الذي أصدره سنة **1943** بعنوان « استقلال العرب ووحدتهم»، وقال فيه بأنه ثبت وتأكد بالاختبار بأن: «**الدويلات لا تستطيع أن تدافع عن نفسها الدفاع المطلوب، وأنها خطر على جيرانها، وعلى السلم العالمي، فمن الإنصاف إذن- يقول نورى**

---

[1]- أنظر هذا الرأي في محمد شاكر الخردجي: **العرب في طريق الإتحاد- بحث تحليلي في القضية العربية وطرق تحقيقها**، دمشق، مطبعة جودة باسيل- 1947،

[2]- الخردجي: المصدر السابق.

السعيد- فرض اتجاه أو حلف عليها، متى كانت في حقيقة الأمر شعبا واحدا بلسانه وثقافته واقتصادياته...» [1]. وهو بهذا المعنى مع فكرة التوحيد بالقوة دون أن يعلنه صراحة.

أما الشيخ عبد الله العلايلي فقد كان موقفه وسطا بين دعاة الأسلوب العسكري والضم بالقوة، والمناوئين لهذا الأسلوب. وعبر عنه بقوله: «...**إننا لو افترضنا أن إقليما عربيا شكل قوة عسكرية وأراد أن يحقق حلم العرب السياسي فلن يتم له ما يريد إلا بتضحيات كبيرة جدا...»** [2].

وانطلاقا من هذا رأي العلايلي أن التوحيد الذي يتم بالقوة العسكرية سيدفع الأقاليم والأقطار العربية التي لم تتشبع بالفكرة القومية الحديثة إلى المقاومة حيث قال: «**فليس من المنتظر واليمن ونجد والبحرين مثلا التي لم تتشبع بالفكرة العربية عبر التخوم الداخلية الموهومة أن تلبي بدون مقاومة عنيفة»** [3].

ولتجنب الدماء التي ستسفك في تلك العملية التوحيدية، اقترح العلايلي مخرجا لذلك بقوله: «**فلكي نحفظ هذا الدم العربي من أن يسفك، نترك العمل للزمن على أن نظل جاهدين في العمل من ناحية ثانية على رفع مستوى العرب الفكري والاجتماعي بشتى الوسائل، بإرسال المبشرين القوميين وتأسيس النوادي القومية**

---

[1]- الكتاب الأزرق: **استقلال العرب ووحدتهم- مذكرة في القضية العربية مع إشارة خاصة إلى فلسطين ومقترحات رامية إلى حل نهائي**، بغداد، مطبعة الحكومة، 1943م، ص16.

[2]- **دستور العرب القومي**- بيروت، مكتبة العرفان، 1941م، ص119.

[3]- المصدر نفسه، ص119.

للتثقيف الاجتماعي، وتعميم الكتب التي تنادي بهذه الفكرة حتى تترك فيهم صفة التماثل...» [1].

ورغم ذلك فإن العلايلي لا يرى مفرا من الأسلوب العسكري في نهاية الأمر حتى لو كان جزئيا فيقول: **«ووجود صفة التماثل لا يعني أن الكيان العربي يتم بدون أن يهرق قطره من دم، وإنما المعنى أن كمية الدماء تكون قليلة بالنسبة مع صفة اللاتماثل ويكون أصح قاعدة وأثبت دعامة...»** [2].

ب- الاتجاه الراديكالي:

مثل هذا الاتجاه عدد من الرواد والكتاب السياسيين والعسكريين العرب نذكر منهم سامي شوكة،إسماعيل نامق وعبد الرحمان السكسك وقسطنطين يني ونجيب نكد وطه الهاشمي...

قال الدكتور سامي شوكة في المحاضرة التي ألقاها في بغداد سنة**1937**م: **«...تكونت الوحدتان الألمانية والايطالية، فكان الساعون لها ينتهزون كل فرصة فيستغلونها سواء كانت حربية أو سلمية واستمروا على عملهم في ضم أقطارهم الواحد تلو الآخر إلى نواة الإمبراطوريتين، حتى تكونت هاتان الدولتان العظيمتان في النصف الأخير من القرن التاسع عشر»** [3].

وبنى الدكتور سامي شوكة رأيه على هذا الأساس حيث قال: «**وهكذا ستتكون «الجامعة العربية» أيضا، ويعود التاريخ سيرته الأولى،**

---

[1]- نفسه، ص119.

[2]- نفسه،ص119.

[3]-أنظر نص المحاضرة في كتابه، هذه أهدافنا من آمن بها فهو منا، مصدر سابق، ص40.

وهذه المساعي تحتاج إلى استقلال القطر الذي يسعى إليها، وتحتاج إلى سيوف وأقلام ومال...» [1].

أما إسماعيل نامق (قائد القوات الجوية في الجيش العراقي) فقد قال في تصريح أدلى به سنة**1938**: « ...**لا تتم الوحدة العربية إلا بإزالة كل عرقلة أمامها مهما كلف الأمر، وبأي صورة كانت...»** [2].

وقال ميشال فرعون (أحد كبار رجال المال والأعمال في لبنان) في تصريح له سنة**1941**م: «... **لا يمكن أن تتحد أمة من الأمم إلا بقوة تدعمها وتغذيها. لذلك أرى أن الحصول على القوة هو خير ما يفيد العرب أجمعين...»** [3].

أما قسطنطين يني أمين سر» لجنة الدفاع عن فلسطين في لبنان « فقد تشدد في دعوته سنة **1937**م إلى درجة القول بأن: « **الوحدة لا تقوم إلا على جماجم الشهداء...»** [4].

بينما رأى نجيب نكد أن تحقيق الوحدة العربية يتطلب أن يظهر في العرب شعب قوي يتولى مسؤولية هذا التوحيد فقال:»...**على أن هذه الأمور وحدها لا تكفي أيضا، إلا إذا قيّض الله لهذه الشعوب أن ينهض منها شعب يتولى زعامتها ويحررها من الأوضاع السياسية الحاضرة، ويوحد بينها بقوة السيف»** [5]. ورأى أن استعمال القوة هي السبيل الوحيد لبناء الوحدة فقال:»**فالكلمة**

---

[1] – المصدر نفسه، ص40.

[2] – الخردجي،المصدر السابق،ص311.

[3] – المصدر نفسه.

[4] – نفسه.

[5] –نفسه، ص259.

الأخيرة إذا بهذا الموضوع هي للقوة، وهذا ما أثبتته أقدم الحوادث وأقربها أيضا، لا فرق بذلك بين عصور الهمجية وبين عصرنا الذي نعتبره أرقى العصور مدنية» [1].

وقال الدكتور عبد الرحمن السكسك (رئيس حزب الجبهة الوطنية الفلسطيني) في تصريح له سنة **1940**م: **«إن الوحدة العربية لا يمكن أن نصلها بواسطة دولة أجنبية مهما كان نوع الحكم فيها، بل علينا أن نعمل لأنفسنا، وأن لا نعتمد على دولة أخرى في الوصول إلى هذه الغاية إلا بالطرق العسكرية المحضة»** [2].

أما الفريق طه الهاشمي [3] فيعد من أشد أنصار الأسلوب العسكري ونستشف من المقدمة التي وضعها لكتاب (الوحدة

---

[1]- نفسه، ص259.

[2]- نفسه، ص367.

[3]- **طه الهاشمي (1888- 1961)**: عسكري وسياسي ورجل دولة عراقي، ولد في بغداد ودرس فيها ثم في المدرسة الحربية في استانبول، وحصل على شهادة الأركان عام 1909م، في عام 1910 أصبح من أركان الفيلق الثامن في سورية، وشارك عام 1912 في الحرب البلقانية، وانتمى عام 1913 إلى (جمعية العهد) القومية العربية السرية، وبذل نشاطا في تنظيم فروعها في عدة مدن عربية. تولى مناصب هامة في القوة العسكرية العثمانية. وأصبح بعد ذلك رئيس أركان حرب الفيلق العثماني السابع (...) توجه عام 1920م إلى سورية حيث عين مديرا للأمن العام في ظل الحكم العربي (الفيصلي). بعد دخول الجيوش الفرنسية إلى دمشق عين الهاشمي في الجيش التركي، ولكنه ما لبث أن استقال، وعاد إلى العراق حيث عين رئيسا لأركان الجيش العراقي عام 1923م، ثم أعيد تعيينه في هذا المنصب عام 1930م (...) أحالته حركة بكر صدقي على التقاعد. أنتخب في أواخر 1937م نائبا عن بغداد، وتولى وزارة الدفاع في ثلاث وزارات شكلها نوري السعيد بين عامي 1938 و1939م، كما تولى هذا المنصب في وزارة رشيد عالي الكيلاني. أصبح رئيسا للوزراء من شباط إلى نيسان 1941م. ترأس لجنة عربية للإشراف على مجاهدي

الإيطالية) الذي نشرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، وجاء فيها ما يلي: «**وفي الكتاب عبر جديرة بأن يعتبر بها قادة الرأي العربي العام، ومن أبرز ما يستنتج منها، أن الوحدة لا تتم إلا بالقوة، وقد شنت دولة بيمونته ثلاثة حروب في سبيل الوحدة، وحارب فيها المتطوعون من جميع الأقطار الإيطالية في صفوف الجند البيمونتيين، وقد شنت بيمونته وحدها إحدى هذه الحروب، كما ساعدتها حليفتها فرنسا في الأخرى، كما أن اشتراكها في حرب القريم حيث لا ناقة لها فيها ولا جمل، إنما كان في سبيل الوحدة أيضا**» [1].

وذهب طه الهاشمي إلى القول بأن جل الوحدات القومية الكبرى تأسست بقوة السلاح وحافظت على وحدتها أيضا بقوة السلاح مستشهدا بأمثلة من التاريخ فيقول: «**...وفي التاريخ أمثلة كثيرة تدل على أن الوحدة القومية والسياسية لا تؤسس إلا بقوة السلاح، حتى أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها لم تنقذ وحدتها من الانهيار إلا بحد السيف، وقد شنت في سبيلها حرب شعواء استمرت خمس سنوات، وضعت من أجلها بنفوس كثيرة وقد نوه المؤرخون الأمريكيون بهذه الظاهرة التي ربما عدها الكثيرون خروجا على المبدأ الديمقراطي زاعمين أن من حق**

فلسطين في دمشق (...) ترأس حزبا معارضا أسسه عام 1951 عرف بالجبهة الشعبية المتحدة (...) له مؤلفات عسكرية وغير عسكرية عديدة. وقد نشرت مذكراته (1919- 1943) سنة 1967م في بيروت. موسوعة السياسة، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ط1- 1983م.

[1]- أنظر مقدمة كتاب (الوحدة الإيطالية)، تأليف بولتن كنج، منشورات الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، مكتبة النهضة المصرية، 1946م.

الحكومات الجنوبية أن تقرر الانفصال إذا شاءت، إلا أن الرئيس ابراهام لنكولون لن يعترف بمثل هذا الحق، بل رأى أن الوحدة فوق جميع الحقوق، فحارب الجنوبيين بكل ما أوتي من قوة، وقد أحسن فيما فعل» [1].

ورأى الهاشمي أن هذا الأسلوب الذي يدعو إليه لا يتناقض مع مفهوم السلام الذي تنادي به الدول الديمقراطية الكبرى فيقول: «**...وقد يستغرب القراء تلويحي بمبدأ القوة في عهد شنت فيه جميع الدول الديمقراطية حربا عنيفة على مبدأ القوة، وضحت في سبيل هدمه بكثير من أبنائها، ولكن استغرابهم يزول إذا قلت أن هذه القوة التي أشرت إليها هي عين القوة التي استخدمتها الدول الديمقراطية في سبيل نشر السلام العالمي...»** [2] ثم يضيف قائلا: « **أمة مجزأة ضعيفة عرضة لأطماع الطامعين بها من الدول المجاورة أو الدول الاستعمارية التي تحتل قواعدها وتتصرف بشؤونها متذرعة بحجج واهية لهو أمر لاشك في مخالفته ومناقضته لمبدأ السلام العالمي»** [3].

ويختم بالقول بأن «**الأمة التي انقسمت أقطارها إلى حكومات، وخضعت سياستها الخارجية إلى سياسة حكومات أجنبية مناوئة، لا يمكن أن تستقر وستظل خطرا يهدد السلم...»** [4] .

أما على المستوى العملي، وفي سياق الدعوة إلى ضرورة استعمال القوة العسكرية لتحقيق الوحدة العربية، تأسست في

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]- نفسه.

[3]- نفسه.

[4]- نفسه.

العراق سنة **1938**م. جمعية أطلقت على نفسها اسم «**جمعية حماة العروبة**»، انبثقت فكرتها من شعور مؤسسيها بالحاجة إلى تنظيم قومي يشمل جميع الأقطار العربية، ويضطلع بمهمة تدريب الشباب العربي على القيام برسالة التبشير للوحدة العربية في كافة البلاد العربية. [1].

وقد أوضح ميثاق هذه الجمعية أن هدف العراق هو تحقيق الوحدة العربية، وأن هذه الوحدة لا تتم إلا عن طريق القوة، وقوة العراق بجيشه، ولا يكون الجيش أداة صالحة للوصول إلى الهدف إلا بتطهيره من العناصر الفاسدة، وإيداع قيادته إلا إلى الذين يؤمنون بالقومية العربية. [2]

ج- المرجعية الفكرية والسياسية لأنصار التيار الأول:

قامت المرجعية الفكرية والسياسية لأنصار الأسلوب العسكري على النماذج الوحدوية التي استندت أصلا على العامل العسكري في نجاحها. وهذه النماذج المستلهمة، هي:

1- النموذجان البروسي والبدمونتي.

2- النموذج الأمريكي (الولايات المتحدة الأمريكية).

3- النموذج الألماني (النازي).

1-النموذجان البروسي والبدمونتي: عبر عدد معتبر من الرواد عن هذين النموذجين الناجحين، وخاصة الأسلوب العسكري الذي اتبع في كل منهما، وخاصة النموذج البروسي

---

[1]- للمزيد عن هذه الجمعية، أنظر **مذكرات طه الهاشمي (1919-1943)**، بيروت، دار الطليعة- 1967م، ص256.

[2]- المصدر نفسه، ص256.

الذي قام على سياسة الحديد والنار في عهد بيسمارك، ومن هؤلاء الرواد نذكر العميد طه الهاشمي الذي قال: « **الوحدة لا تتم إلا بالقوة، وقد شنت دولة بيومونتية ثلاثة حروب في سبيل الوحدة، وحارب فيها المتطوعون من جميع الأقطار الإيطالية في صفوف الجند البيمونتيين، وقد شنت بيومنتة وحدها إحدى هذه الحروب...**» [1]

2- **النموذج الأمريكي**: إلى جانب النموذج البيدمونتي الذي كان مصدر إلهام لأنصار الأسلوب العسكري، فإن تجربة الولايات المتحدة الأمريكية في الدفاع المستميت عن وحدتها كانت مصدرا آخر أضافه أنصار الأسلوب العسكري لرصيدهم، وعبر العميد طه الهاشمي عنه بقوله: «... **وفي التاريخ أمثلة كثيرة تدل على أن القومية والسياسة لا تؤسس إلا بقوة السلاح، حتى أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها لم تنقذ وحدتها من الانهيار إلا بحد السيف، وقد شنت في سبيلها حرب شعواء استمرت خمس سنوات، وضحت من أجلها بنفوس كثيرة**» [2] ورأى الهاشمي أن الأمريكيين وضعوا وحده بلادهم فوق اعتبار حيث قال: «**وقد نوه المؤرخون الأمريكيون بهذه الظاهرة التي ربما عدها الكثيرون خروجا عن المبدأ الديمقراطي زاعمين أن من حق الحكومات الجنوبية أن تقرر الانفصال إذا شاءت، إلا أن الرئيس ابراهام لنكولن لم يعترف بمثل هذا الحق، بل رأى أن الوحدة فوق جميع**

---

[1]- الوحدة الإيطالية، المصدر السابق.

[2]- المصدر نفسه.

الحقوق، فحارب الجنوبيين بكل ما أوتي من قوة...» [1] وأيد الهاشمي هذه الحرب التي شنها لنكولن على الانفصاليين بقوله: **«وقد أحسن ما فعل»** [2].

3-النموذج الألماني: تركت العملية العسكرية التي قامت بها الحركة النازية سنة **1938**م بضمها النمسا إلى ألمانيا الكبرى استحسانا لدى فريق من القوميين والسياسيين العرب الكارهين للغرب الاستعماري والذين كانوا يتطلعون بشوق إلى تحقيق وحدة الأمة العربية التي كانت تعاني من وطأة التجزئة والتخلف والهيمنة الاستعمارية الفرنسية والبريطانية على وجه الخصوص، وبالتالي كانت هذه العملية التي قامت بها الحكومة الألمانية في ذلك الوقت تعتبر بالنسبة لبعض الرواد تأكيد لصحة فكرتهم حول أهمية تحقيق الوحدة عن طريق القوة.

لهذا نجد مثلا مجلة الرابطة العربية تعبر عن الإعجاب من خلال افتتاحية لها تحت عنوان **«فوز جديد للقومية الألمانية: هتلر يضم النمسا إلى ألمانيا بين هتاف العالم وإعجابه عبرة نافعة للقوميين العرب»** وما جاء فيها: «... **ومن البديهيات أن ألمانيا لم توفق فيما أقدمت عليه بفضل إخلاص زعيمها ونشاط رجالها وحسن تقديرهم للظروف، واستغلالها فيما يفيد مصلحتهم القومية وأكثرها من معدات الحرب والقتال، فلعل يكون ذلك عبرة لدول**

[1]- نفسه.

[1]- **الرابطة العربية**، س2، م4، ج92 (23 مارس1938)

[2]- نفسه.

العرب، فتقتدي بها في عملها وتنسج على منوالها وتقلدها في سعيها لتحرير الألمان الخاضعين لدول أجنبية، وإعادتهم إلى حضيرة وطنهم فتنجح وتفوز...» [1].

لكن هذا يستوجب علينا التوقف عند هذا النموذج الذي أثار انبهار وإعجاب فريق من هؤلاء الرواد والذي لم يكن في الحقيقة تأييدا لسياسة هتلر والنازية بقدر ما كان منطلقا من رغبة هؤلاء الرواد الشديدة في البحث عن الأساليب التي تؤدي إلى تحقيق وحدة الأمة العربية المجزأة والمستعمرة في آن واحد من طرف الاستعمارين الفرنسي والإنجليزي العدوين اللدودين للألمان، لذا فإن النتائج التي توصلت إليها الأمة الألمانية في بناء وتشييد ألمانيا الكبرى قد حفزتهم ونالت إعجابهم وانبهارهم بذلك الإنجاز، ومن الذين عبروا عن هذا الإعجاب نذكر الأستاذ المصلح **محب الدين الخطيب** الذي قال في إحدى مقالاته سنة **1935** ما يلي: **«... إن الذي فعلته ألمانيا في سبعة عشر عاما بالرغم من الظروف السيئة التي كانت محيطة بها عند خروجها من الحرب، يجب أن يكون موضوع درس حكيم لكل أمة تنشد القوة، وتحاول أن تكون محترمة الجانب...»** [2].

كما عبر إبراهيم الشطي هو الآخر عن إعجابه الشديد بهذه العملية الوحدوية التي قامت على مبدأ القوة في مقالة له بعنوان «أوروبا المضطربة: درس قاس تلقيه على الشرق»، نشرها سنة

[1]- الرابطة العربية، س2، م4، ج92 (23 مارس1938م)، ص15.

[2]- الفتح «سبعة عشر عاما»، س10، ع463 (21 جمادى الآخرة 1354ه)، ص3.

1938 وقال فيه: «... **وفي هذه الساعات، يلتفت كل عربي إلى ملوكه وأمرائه، وحكوماته يسألهم: ماذا صنعتم؟ لقد أحرقت لوحات الحدود بين ألمانيا والنمسا يا ملوك العرب وأمرائهم**» [1] ثم يقوم بمخاطبة الأمراء العرب قائلا: «**فأزيلوا مابين بلدانكم من لوحات، ولتنفذ شعوبكم إلى بعضها البعض دون أن تحمل جوازات السفر، ودون أن يقال لها: عراق، ونجد ويمن وحجاز...**» [2] ثم يختم مقالته بهذه التساؤلات والتمنيات فيقول: «**متى يرى العربي شرقه هذا من مياه المحيط الهندي إلى آخر شواطئ مراكش، وتخوم جبال طوروس، وحدة كاملة، جيشها واحد، نظامها واحد؟ متى يرى العربي فوق ذلك علما واحدا يخفق في سماء ما ذكرنا، ومن تحته أمة تصون كرامته وتصونها سلاح العصر وليس شيء آخر غيره؟...**» [3]

د- الأسلوب العسكري بين المعارضة التاكتيكية والمبدئية:

بينت نصوص الخطاب الوحدوي خلال فترة مابين الحربين العالميين، أن الدعوة لتوحيد الأمة العربية بواسطة القوة العسكرية قد لقيت معارضة من قبل عدد معتبر من رواد الفكر القومي وبعض الساسة العرب في تلك الفترة. لكن معارضي هذا الأسلوب، انقسموا إلى فريقين، فريق عارضه لأسباب يمكن القول عنها، أنها مرحلية أو تاكتيكية فقط. بينما الفريق الثاني عارضة لأسباب مبدئية.

---

[1]- الدفاع، س4، ع 1107- 4 (18 آذار 1938م).

[2]- المصدر نفسه.

[3]- نفسه.

1-المعارضون لأسباب تاكتيكية:

برر أنصار هذا الطرح معارضتهم للأسلوب العسكري لعدم وجود قطر عربي كبير وقوي يستطيع الاضطلاع بمهمة توحيد البلاد العربية بالقوة العسكرية اللازمة على غرار ما قامت به بروسيا بالنسبة للألمان وبيدموتة بالنسبة للطليان مثلا. ومن أبرز من مثل هذا الطرح أديب مفرح، والشيخ عبد الله العلايلي، ومحمد فريد أبو حديد، والنخبة الطلابية العربية في الجامعات الأوروبية.

فهذا أديب مفرح يقول في مقال نشره في القاهرة سنة **1938** بأن **«الوحدة العربية السياسية لا تتحقق إلا عن طريق القوة العسكرية»** [1]. وبالتالي فإن **«هذه الوحدة ستبقى مستحيلة التحقيق لفترة طويلة لأن الدول العربية بما فيها مصر لا تمتلك أية قوة عسكرية»** [2].

أما الشيخ عبد الله العلايلي فقد تخوف من الأسلوب العسكري وبرره بقوله: «**...لو فرضنا أن إقليما عربيا شكل قوة عسكرية، وأراد أن يحقق حلم العرب السياسي، فلن يتم له ما يريد إلا بتضحيات كبيرة جدا...**» [3].

وعبر الطلبة العرب الدارسون في أوروبا في مؤتمرهم القومي الأول الذي عقدوه في بروكسل سنة **1938**م عن ذات الرأي

[1]- المقطم «الوحدة العربية أنشودة شاعر يحلق في سماء الخيال» بتاريخ 31 كانون الأول 1938م نقلا عن محمد شومان: تطور فكرة القومية في الصحافة المصرية (1924- 1962)، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة-1990، ص351.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- دستور العرب القومي، مصدر سابق، ص127.

بقولهم: «...**أما في البلاد العربية، فليس ثمة بين الدول العربية الحاضرة دولة لها من القوة بالنسبة للدول العربية الأخرى ما كان لبروسيا لباقي الدول الألمانية أولبيدمونت (سافوى) بالنسبة للدول الإيطالية، أو لإنجلترا بالنسبة لويلز واسكوتلاندا وشمالي إيرلندا...**» [1].

وقال محمد فريد أبو حديد في مقال نشره سنة **1941** بعنوان «**حول الحلف العربي**»: «...هناك طريقان لإيجاد مثل هذه الروابط: الطريق الأول هو أن تسعى الشعوب العربية بنفسها للإتحاد بغير تدخل دولة أخرى، ويكون مثل هذا السعي بالطبع نتيجة شعور قومي بالوحدة يجعل تلك الشعوب ينحدر بعضها نحو بعض في قوة جارفة، وقد دلت التجارب على أن مثل هذا الإتحاد يهم الدول التي تجاوز تلك الشعوب أو الدول التي لها مصالح مرتبطة بمصير تلك الشعوب، وقد دلت التجارب أيضا في حوادث التاريخ على أن هؤلاء الجيران لا ينظرون بعين الارتياح إلى اجتماع هذه الشعوب المتجانسة، ويعملون جهدهم لمنع اتحادهم وترابطهم، وهذا هو ما حدث عند اجتماع الإمارات الألمانية وعند حدوث الوحدة الإيطالية ولذلك لا يحدث مثل هذا الاجتماع بين الشعوب المتجانسة في العادة إلا عقب الحروب التي تكون فيها هذه الشعوب الراغبة في الإتحاد في الجانب المنتصر، أو بقول آخر: لا يمكن اتحاد الشعوب المتجانسة بعد تفرقها إلا بالقوة» [2].

ثم تساءل عن نجاعة هذا الأسلوب وفعاليته في البلاد العربية فقال:»**فهل هذا ممكن في حالة الشعوب العربية اليوم؟» ثم أجاب**

[1]- انظر كتاب- القومية العربية، حقيقتها أهدافها،وسائلها مصدر سابق ص 58.

[2]-الثقافة: س3، ع137 (آب 1941)، ص7.

بالنفي قائلا: «أظن أن ذلك لا يمكن أن يكون محل تفكير جدي» [1]. أما الطريق الثاني في نظر محمد فريد أبو حديد فقد عبر عنه بالقول: **«والطريق الآخر لإحداث الاجتماع بين الشعوب المتجانسة هو أن يتم توحيدها تحت ظل دولة قوية تعمل على ذلك التوحيد. وعند ذلك يكون الإتحاد بطبيعة الحال موجها إلى تحقيق مصلحة هذه الدولة القوية التي تظل بجناحها ونظن أن هذا الاحتمال هو الأقرب في حالة الشعوب العربية...»** [2]. هذا فيما يتعلق بالرافضين للأسلوب العسكري لأسباب مرحلية أو تاكتيكية وليس مبدئية.

2- المعارضون لأسباب مبدئية:

«...أما المعارضون للأسلوب العسكري، شكلا ومضمونا فقد اعتبروه أسلوبا ذا طبيعة احتلالية وقهرية، ونتائجه ستكون وخيمة على فكرة الوحدة نفسها. وسينظر إليها على أنها احتلال واستعمار، ومن الذين عبروا عن هذا الرأي في تلك الفترة نذكر إبراهيم عبد القادر المازني ومحمود عزمي.

قال الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني في مقال نشره سنة **1946** تحت عنوان «كيف يتحرر العرب من النفوذ الأجنبي؟»: **«...إن الاندماج يقضي على مزايا الخصائص القومية لكل شعب من شعوبنا، ويتركها في الواقع عبارة عن أمم تشعر بأنها مغلوبة على أمرها، وهو شعور سيئ لا يثمر إلا البغضاء، والتملل، والانقباض، وإجراء العواطف والأفكار في مجار لا صالحة ولا مأمونة...»** [3].

[1]- الثقافة: المصدر السابق، ص7.

[2]- نفسه، ص7.

[3]- الهلال، س 54، ع3 (مايو 1946م)، ص291.

وقال الأستاذ محمود عزمي في حديث أدلى به لصحيفة «لابورس ايجبيسيان» سنة **1944**م بأنه: «**لا يوجد أي قطر يقبل أن يجعل أمانيه واستقلاله تحت رحمة قطر آخر، أو مجموعة من الشعوب...**». [1] وقال محمد علي علوبة باشا (وزير الدولة للشؤون البرلمانية في الحكومة المصرية) في حديث له سنة**1940**: «**إن خير الوسائل التي تكفل للبلدان العربية صلة وثيقة وارتباطا مكينا، وتخلق بين هذه الأقطار وحدة من الشعور والإخاء وبيئة سليمة بعيدة عن النزاع والشقاق والاختلاف والاحتراب هي أن تعيش هذه الأقطار بعيدة عن المطامع، فلا يعمل قطر على سلب قطر آخر قطعة من أرضه، أو استغلال شأن من شؤونه الاقتصادية أو احتكار لأي ناحية من نواحيه العمرانية، ومادامت الأقطار العربية بعيدة عن هذه المطامع فإنها تعيش في سلام ورخاء**» [2] .

ورأى أن هناك وسائل وأساليب أخرى غير الأسلوب العسكري، إذا اتبعت فإنها ستعود على العرب بالخير والرخاء فقال: «**...ما دمنا بعيدين عن هوى المطامع فإنه توجد وسائل أخرى فعالة إذا عززناها وقويناها مع التنظيم وحسن التدبير أثمرت أطيب الثمرات وعادت علينا بالخيرات في ظل الهدوء والاستقرار...**» [3].

ثم أعطى مثلا حيا عما يحدث في أوروبا من حرب مدمرة- يقصد الحرب العالمية الثانية-، كنتيجة لهوس التوسع والهيمنة، فقال: «**...وها نحن**

---

[1]- نقلا عن جريدة الدستور «**قبيل مؤتمر القاهرة- تعاون الجامعة العربية: حديث مع محمود عزمي**» (13 أيلول 1944).

[2]- الرابطة العربية «**أدعو بقوة إلى وحدة الثقافة بين الأقطار العربية ليكون لنا وحدة جامعة من الشعور والتفكير والإخاء**». س4، ع189 (6 مارس1940)، ص4.

[3]- المصدر السابق، ص4.

أولى نرى آثار هذه المطامع في أوروبا تقود العلم كله إلى هذه الحرب الفتاكة التي لا ندري ماذا يكون مصير العالم بعدها؟...» [1]

التيار الثاني: دعاة الأسلوب السلمي:

أما التيار الثاني فهو التيار الذي دعا إلى تحقيق وحدة البلاد العربية بالطرق والأساليب السلمية، التي تقوم على التفاهم والتراضي. وتعود جذور هذا التيار تاريخيا إلى سنوات الحرب العالمية الأولى، حيث عبر الوليد بن طعمة عن ذلك في مقال نشره في جريدة «سورية الجديدة» سنة 1919م بقوله: **«...لا قوة إلا بالإتحاد، ولا اتحاد بلا اتفاق، وإنما الاتفاق بحسن التفاهم وصدق التساهل، وذلك ميسور للذين رجحت أحلامهم وكرمت أخلاقهم...»** [2]. ثم طالب العرب بالعمل للإتحاد سلميا بقوله: **«فعلى العرب أن يتفقوا بالتي هي أحسن لتلافي التي هي أقبح...»** [3].

وكتبت جريدة «المقطم» القاهرية في إحدى افتتاحياتها سنة 1927 تقول: **« ...إن التفاهم والتعاون الأدبي بين شعوب الشرق ولاسيما العربية سيكون أشد فعلا في إنشاء وحدة من الرأي والفكر واتجاه النظر...»** [4]. كما جاء في المبدأ الثالث من مبادئ **جمعية الوحدة العربية** [5] سنة 1936 بأن: **«النظام الذي تريده الأمة**

---

[1]- نفسه، ص4.

[2]- نقلا عن المنار **«لاقوة إلا بالإتحاد»**، م21، ج5 (أغسطس 1919).

[3]- المصدر نفسه.

[4]- المقطم **«مؤتمر عربي وما وراءه- تعارف شعوب الشرق»**، ع11605 (3-4 مايو1927م).

[5]- ظهرت هذه الجمعية أولا بين صفوف طلبة الجامعة المصرية سنة 1936، ثم احتضنها عدد من المفكرين العرب من مصر وغير مصر، المؤمنين «بأن لا عروبة بدون مصر،ولا وحدة ولا استقلال إلا بعد دخولها معهم» وكان من بين أعضائها العاملين عبد الستار الباسل وعبد الرحمن عزام، ومنصور فهمي ومحمد علي علوبة

العربية لهذه الوحدة، هو النظام الحر الناشئ عن رضا وتعاون بين شعوبها لتحقيق استقلال العرب وعزتهم ورفاهيتهم والمساهمة في حضارة المستقبل والسلام العام...» [1].

شدد عبد الرحمن شهبندر في مقال نشره في القاهرة سنة **1934**م على هذه النزعة السلمية بقوله: «**...إن قاعدتنا في تحديد الحلف العربي القادم هي قاعدة ليس فيها دم ولا حديد كقواعد التغلبيين»** [2]. ثم وضح قصده بقوله: «**بل هي قائمة على تجاذب روحي يناسب المستوى العقلي الذي بلغناه، ويجمعنا قولنا طاقة الثقافة العربية بأوسع معانيها «أن تضم تحت جناحيها جميع العناصر التي اكتسبت التماثل والتجانس بفعلها...»** [3].

وكاتب هذه السطور (أسعد داغر) الذي عهد إليه بسكرتيرية الجمعية. وقد ظهرت هذه الجمعية في القاهرة لتحقيق هذا الغرض بعد أن تلاشت الآمال التي كانت معقودة على العراق في تحقيق الوحدة العربية، وبعد أن ثبت أن مجال العمل في سوريا ولبنان وفلسطين مستحيل لوجود قوات الاستعمار، فيها وقد تلقت الجمعية عطفا أدبيا وماديا من رجالات العربية وخاصة سمو الأمير فيصل آل سعود. وكانت باكورة أعمال الجمعية في توجيه الرأي العام المصري توجيها عربيا قوميا أن دعت إلى عقد اجتماعات سياسية، حضرها عدد كبير من المسؤولين والساسة العرب، نوقشت فيها القضية العربية، ودعت كبار رجال الفكر لإلقاء محاضرات عن القومية وتاريخ الأمة العربية في اجتماعات عامة كان لها أثر قوي في نشر الفكرة العربية بين المواطنين...» **أسعد داغر: مذكراتي على هامش القضية العربية**، المصدر السابق، ص242-245.

[1]- عن أسعد داغر، **مذكراتي على هامش القضية العربية**، القاهرة، دار القاهرة للطباعة- 1959م، ص243.

[2]- المقتطف **«القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي- الوطنية»** م 84، ج6 (يونيو 1934)، ص735.

[3]- المصدر نفسه، ص738.

وقال إبراهيم الباروني في مقال نشره في جريدة المقطم القاهرية سنة 1939: «**...إن الوحدة العربية بمعناها السياسي الحقيقي تستلزم من رجال السياسة العربية حيثما كانوا الخروج من حدود التصور والخيال، ليروا بأعينهم عن كثب حالة الأقطار العربية الأخرى المخالفة لما ألفوا في بلادهم من أساليب الحكم وطرائق للفكر ومناهج الحياة، ويستلزم منهم قسطا كبيرا من الأناة وبعد النظر وحرية الفكر، في الحكم على ما يعرض لأنظارهم، لتيسير لهم الانتفاع إلى أبعد حد من تلك المشاهدات...**» [1].

ورأى إبراهيم الباروني أن تهيئة الأجواء والظروف هي الأسلوب الأمثل والأنجع لبناء وحدة سليمة وصحيحة فقال:

«**إن الخطوة الأولى التي يجب أن تسبق أي عمل جدي منظم لتحقيق الوحدة السياسية لبلاد العرب، أيا الاسم المختار لها (...) وأيا كانت السبل التي تتبع لذلك، هي إحاطة الرجال المسؤولين وغيرهم من الزعماء ورجال الفكر بحالة هذه الأقطار، ومدى استعدادها للاستجابة لدواعي فكرة الإتحاد...**» [2].

وقال عبد الحميد العبادي أستاذ التاريخ بالجامعة المصرية في مقال نشره سنة 1936م: «**...إننا نعرف في التاريخ أن الإمبراطوريات قامت على الغلبة والفتح، وأن نظامها قام على غالب ومغلوب، وهذا أمر لا نريده للعالم العربي، وهو أيضا يتنافى مع الديموقراطية في شكلها الحاضر أو المستقبل على ما أرجح...**» [3].

---

[1] – نقلا عن الرابطة العربية «**العروبة وطن واحد يجهل بعضه بعضا**» س3، م3، ج71 (13 أكتوبر1939) ص31 نقلا عن المقطم.

[2] – المصدر نفسه.

[3] – الرابطة العربية، س1، ع17 (16 أيلول 1936)، ص8.

ثم بين الأسلوب الذي ينبغي إتباعه لتوحيد البلاد العربية فقال: «وأفضل على هذا العنوان، عنوانا آخر وهو **«الحلف العربي» لما في هذا العنوان من معنى التعاقد والتساند والتكافؤ، وهي معاني عرفها العربي من أقدم العصور...»** [1] .

وجاء في كتاب **«القومية العربية»** الصادر عن (**مؤتمر الطلبة العرب الأول**) المنعقد في بروكسل سنة **1938** ما يلي:

«...إن العرب بما لهم من الوعي القومي، وصدق الإدراك والتنبه، والرغبة في الإتحاد ما لا يلزم معه استعمال الغلبة والقهر(...) بل إن محاولة استعمال القوة والعنف من قبل واحدة منها لتحقيق الإتحاد قد يكون لها رجع سيء لدى الدول الأخرى، إذ قد تحسبه اعتداء على كيانها وافتأتا على حريتها...» [2]. وأكدوا أن اتحاد البلاد العربية لا يعني سيادة أحدها على باقيها، وإنما يعني سيادة الجميع على الجميع لمصلحة الجميع [3]. ثم توصلوا إلى أن الوسيلة الطبيعية في الظروف العادية لتحقيق الإتحاد بين البلاد العربية هي الاتفاق وليس الغلبة [4].

وقال المفكر العربي رئيف خوري في كلمة ألقاها على جمع من المهاجرين العرب في أمريكا سنة **1938**م: **«...الوحدة العربية في نظرنا، نحن الشباب العربي الديمقراطي، لا تعني فتحا بالقوة، ولا تنصيب إمبراطور، الوحدة العربية في نظرنا تعني حكما ذاتيا ديمقراطيا لكل قطر، وتعني حماية الأقليات، ومنح الحقوق المشروعة لها. الوحدة العربية في نظرنا تعني ائتلافا مبنيا على**

[1] – المصدر السابق، ص8.

[2] – كتاب المؤتمر– **القومية العربية: أهدافها**، مصدر سابق ص60.

[3] – نفسه، ص 60.

[4] – نفسه، ص60.

الاختيار، على فهم أن مصلحة جميع الأقطار تقوم بالتعاون والتبادل لا بالتناحر والتقاطع...» [1] .

كما قال أيضا في مقال آخر نشره بمناسبة بدء محادثات الوحدة العربية سنة **1943**م: **«إن أي قطر من الأقطار العربية يرفض أن تعني الوحدة العربية أو الإتحاد العربي سيطرة الغير عليه...»** [2]. وقال أسعد داغر في كراس له تحت عنوان «الدعاية العربية: أهدافها وطرقها ووسائلها»:

«...الوحدة العربية لا تعني إمبراطورية عربية تجعل الأقطار العربية المختلفة خاضعة لإرادة فرد، بل هي نظام حر ديمقراطي ناشئ عن رضا جميع الشعوب العربية..» [3] .

وقال عبد الرحمن عزام في مقال نشره في القاهرة سنة **1943**م: **«...إن وضع مشروع عملي للإتحاد العربي لا يتهيأ إلا بالتشاور والمداولة بين الدول، والحكومات والهيئات العربية والسياسية، بل وذوي المكانة من الأفراد في أقطار العروبة في آسيا وإفريقيا»** [4]. وأضاف قائلا: **«كما أنه لا يمكن أن يؤتي ثماره المرضية للأكثرية العظمى الناطقين بالعربية غلا إذا تمتعت الأفراد والجماعات بالحرية الكافية لإبداء الرأي بصراحة في مصير الجماعات العربية....»** [5].

---

[1]- الطليعة **«كلمة الوطن للمهاجرين»** س4، ع8 (تشرين أول 1938) ص648، وأيضا، صوت الشعب **«الوحدة العربية في نظر الشباب العربي الديمقراطي»**، س2، ع199 (18 أيلول 1938)، ص5.

[2]- الطريق **«في الأفق- الوحدة العربية، الإتحاد العربي»**، (ماي 1934).

[3]- الدعاية العربية، أهدافها، وطرقها، ووسائلها، مصدر سابق.

[4]- الأهرام، س69، ع20960، (الأحد 28 فبراير 1943)، ص3.

[5] - المصدر نفسه، ص3.

وقال كاتب عربي في مقال نشره سنة **1942** تحت عنوان«وضع القضية العربية على بساط البحث وإيجاد الحلول الملائمة لها»: «**....إن مثل هذا العمل القومي والسياسي الهام يجب أن يقوم ويتحقق بالمفاوضات والتراضي والاتفاق بين المماليك العربية كلها...**» [1].

أما يوسف سلمان يوسف (فهد) الأمين العام للحزب الشيوعي العراقي فقد شدّد في مقال له تحت عنوان «الاتحاد العربي الذي تنشده الشعوب العربية»نشره بمناسبة البدء في محادثات الوحدة العربية سنة **1943** على أن اتحاد الشعوب العربية ينبغي أن يكون اختياريا وبمحتوى ديمقراطي فقال:

أ- أن يكون الاتحاد العربي اتحادا اختياريا للشعوب العربية، لا اتحاد ملوك العرب وأمرائهم والطبقات الحاكمة.

ب-أن يستمد هذا الاتحاد قوته ومصدره الحقيقي، من الشعب العربي بكافة طبقاته ومن الحركة الديمقراطية العالمية [2]

لكنه اشترط أن يكون هذا الاتحاد مكونا من الدول ذات الاتجاه الديمقراطي فقط فقال: «**أن يضم الأقطار العربية التي تمارس النظام الديمقراطي بالفعل لا بالادعاء...**» [3]. وبرر «فهد» ذلك بقوله: «**....إذ ما الفائدة من مجلس يضم بضعة ملوك وأمراء إقطاعيين لا قيمة لشعوبهم عندهم، أو يضم بضع البيروقراطيين**

---

[1]- الرابطة العربية، س7، ع 282(24 يناير 1942)، ص2

[2]- نقلا عن فخري كريم:من وثائق الحزب الشيوعي العراقي، كتابات الرفيق فهد، تقديم زكي خيري، منشورات الطريق الجديد، بغداد ودار الفارابي، بيروت، حزيران، 1976م، ص347.

[3]- المصدر نفسه، ص348.

الذين امتهنوا الحكم لقاء أجر وتعودوا الطاعة وتنفيذ الأوامر...» [1].

أما محمود عزمي فقد قال في حديث أدلى به سنة **1944**م: **«...لا يوجد أي قطر يقبل أن يجعل أمانيه واستقلاله تحت رحمة قطر آخر أو مجموعة من الشعوب...»** [2]. وقال فارس الخوري (رئيس مجلس الوزراء السوري في بيان وزارته الأولى) يوم **4** نيسان**1945**م: **«..ونحن نثق بأن أية منطقة كانت أو أي إقليم كان، إذا ترك له الاختيار بالاستقلال ليقرر مصيره، فلا شك أنه يختار الاتفاق مع سائر العرب والانضمام إليهم وتوحيد كلمتهم جميعا»** [3]. **لكنه حذر من استعمال القوة والجبر في بناء الوحدة العربية فقال: «ولا نأتي إلى هذه النتيجة بطريق الإجبار، ولا يليق بنا ولا بسوانا من الأقاليم العربية أن تسعى لإكراه غيرها بقوة السلاح أو بقوة أخرى على الانضمام...»** [4].

وقالت جريدة «فلسطين في إحدى افتتاحياتها بعنوان «التعاون بين العرب» سنة **1945**: **«...إن العمل لا يستقيم على أساس، كما يستقيم على أساس (التعاون الأخوي) في حدود الاستقلال المرئي»** [5]. وجاء في (ميثاق الأمة العربية) الذي أصدره عبد الرحمن عزام سنة **1943** بأن **«الوحدة العربية ليست شكلا محددا**

---

[1]- نفسه، ص349.

[2]- نقلا عن الدستور الأردنية **«قبيل مؤتمر القاهرة، تعاون الجامعة العربية: حديث مع محمود عزمي»**، 13 أيلول 1944.

[3]- أنظر نص البيان كاملا في يوسف خوري قزما، المشاريع الوحدوية العربية (1913-1987م)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1-1988م.

[4]- المرجع نفسه.

[5]- فلسطين **«التعاون بين العرب»**، ع168- 6118 (14 أيلول 1945م).

للحكم، ولا نظام حكم معين من أنظمة الحكم الدولية يفرض على الشعوب العربية، وإنما هي نظام حكم حر ديمقراطي يجد مصدره في قبول كل واحد به وتعاون الجميع من أجل الغاية السامية، وهي شرف الأمة العربية ورخاؤها والدفاع عنها ضد كل من يريد بها سوءا...» [1].

خاتمة واستنتاجات:

مما تقدم يمكن القول أن الرواد الأوائل للفكر القومي العربي، قد كانوا على دراية واطلاع على معظم تجارب التوحيد القومي التي عرفتها العديد من الشعوب قديما وحديثا، حيث كان لبعض هذه التجارب تأثير واضح وجلي على تفكيرهم القومي.

لكن وبقدر ما كان موقف هؤلاء الرواد من موضوع التوحيد القومي للأمم واضحا وجليا، فإن مواقفهم كانت متباينة ومتعارضة حول الأسلوب الذي يجب إتباعه لتحقيق وحدة البلدان العربية، بحيث اختلف هؤلاء الرواد إلى حد كبير حول الأسلوب الأمثل والأنجع لتحقيق هذا الهدف، فلقد انقسموا إلى فريقين أساسيين فريق مؤيد ومناصر للأسلوب العسكري الذي يقوم على القوة والغلبة، وفريق معارض له ومؤيد للأسلوب السلمي الذي يقوم على التراضي والتوافق والتفاهم. باعتباره الطريق الأسلم والأفيد والقابل للتحقيق في عالم اليوم. وقد دافع كل فريق عن وجهة نظره فيما يتعلق بالأسلوب الذي يجب أن تتحقق به وحدة الأمة العربية.

---

[1]- نقلا عن المحافظة: **موقف فرنسا وألمانيا وايطاليا من الوحدة العربية (1919-1945)**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1- 1985.

بحيث رأينا أنصار الأسلوب العسكري، يدافعون عن طرحهم بحجة أن البلاد العربية لا يمكن أن تحقق وحدتها القومية إذا لم يظهر فيها شعب قوي يتولى مسؤولية هذا التوحيد، مثل ما وقع في العديد من الأمم الأخرى وخاصة عند الألمان والطليان والأمريكان.

بينما دافع أنصار الأسلوب السلمي على طرحهم بحجة أن العالم اليوم لا يتحمل المزيد من الحروب والغزوات، فضلا عن كون الفكرة القومية العربية الحديثة لازالت لم تتمكن من النفوس ولم تتغلغل في بعض الأقطار العربية وبالتالي فإن هذه الأقطار لا يمكن أن تتقبل فكرة التوحيد بالقوة العسكرية إذ يمكن أن تراه غزو واحتلال واستعمار، وعليه فإن التوافق والتراضي بين هذه الأقطار العربية هو الأسلوب الأفضل والأضمن ويجنب العرب المزيد من الكوارث والتعقيدات.

مصادر البحث ومراجعه:

أولا المصادر

1- الكتب

- الخردجي محمد شاكر: **العرب في طريق الإتحاد- بحث تحليلي في القضية العربية وطرق تحقيقها،** مطبعة جودة باسيل، دمشق- **1947**م.

- السعيد نوري: **الكتاب الأزرق- استقلال العرب ووحدتهم- مذكرة في القضية العربية مع إشارة خاصة إلى فلسطين ومقترحات رامية إلى حل نهائي**، مطبعة الحكومة، بغداد- **1943**.

- شوكة سامي: **هذه أهدافنا من آمن بها فهو منا- مجموعة محاضرات ومقالات وأحاديث قومية للدكتور سامي شوكة جمعتها وطبعتها مجلة المعلم الجديد في وزارة المعارف العراقية**، مطبعة التفيض، بغداد- **1939**.

- العلايلي عبد الله: **دستور العرب القومي**، مكتبة العرفان، ط**1**، بيروت- **1941**.

- مؤتمر طلاب العرب في أوروبا: **القومية العربية، حقيقتها، أهدافها، وسائلها**، دار الأحد للطباعة والنشر، بيروت، **1939**م.

- كنج بولتن: **الوحدة الإيطالية**، ترجمة العميد طه باشا الهاشمي، منشورات الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- **1946**.

1- **المقالات**

- أديب مفرح: **«الوحدة العربية أنشودة شاعر يحلق في سماء الخيال»**، جريدة المقطم، القاهرة (**31** كانون الأول **1938**م).

- الرابطة العربية: **«فوز جديد للقومية الألمانية...عبرة نافعة للقوميين العرب»**، س**2**، م**4**، ج**92**، القاهرة (**23** مارس**1938**).

- إبراهيم الشطي: **«أوروبا المضطربة: درس قاس تلقيه على الشرق»**، جريدة الدفاع (فلسطين)، س**4**، ع**1107**-**4**، (**8** آذار **1938**).

- إبراهيم عبد القادر المازني: **«كيف يتحرر العرب من النفوذ الأجنبي؟»**، مجلة الهلال (القاهرة)، س**54**، ع**3**، (مايو **1946**).

- إبراهيم الباروني: **«العروبة وطن واحد يجهل بعضه بعضا»**، الرابطة العربية، س**3**، م**3**، ج**71** (**13** أكتوبر **1939**).

- جريدة فلسطين: «**التعاون بين العرب**»، ع**168- 6118**، القدس (**14** أيلول **1945**).

- جريدة المقطم: «**مؤتمر عربي وما وراءه – تعارف شعوب الشرق**»، ع**11605** (**3-4** مايو **1927**).

- رئيف خوري: «**كلمة الوطن للمهاجرين**»، مجلة الطليعة، س**4**، ع**8**، دمشق (تشرين أول **1938**).

- رئيف خوري: «**في الأفق- الوحدة العربية، الإتحاد العربي**»، مجلة الطريق، بيروت (ماي **1934**).

- رئيف خوري: «**الوحدة العربية في نظر الشباب العربي الديمقراطي**»، صوت الشعب، س**2**، ع**199**، بيروت (**18** أيلول **1938**).

- محمد فريد أبو حديد: «**حول الحلف العربي**»، مجلة الثقافة، س**3**، ع **137**، القاهرة (آب **1941**).

- محمود عزمي: «**تعاون الجامعة العربية: حديث مع محمود عزمي**»، جريدة الدستور، عمان(**13** أيلول **1944**م).

- محب الدين الخطيب: «**سبعة عشر عاما**»، الفتح (القاهرة)، س**10**، ع**463** (**21** جمادى الآخرة **1354**ه).

- محمد علي علوبة: «**أدعو بقوة إلى وحدة الثقافة بين الأقطار العربية ليكون لنا وحدة جامعة من الشعور والتفكير والإخاء**»، مجلة الرابطة العربية، س**4**، ع**189**، القاهرة (**6** مارس **1940**).

- الوليد بن طعمة: «**لا قوة إلا بالإتحاد**»، مجلة المنار، م**21**، ج**5**، القاهرة (أغسطس **1919**).

- عبد الرحمان الشهبندر: «**القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي- الوطنية**»، مجلة المقتطف، م84، ج6، القاهرة (يونيو 1934).

- عبد الحميد العبادي: « **الرابطة العربية**»، س1، ع17 (16 أيلول 1936).

- عربي: «**وضع القضية العربية على بساط البحث وإيجاد الحلول الملائمة لها**»، الرابطة العربية، س7، ع282 (24 يناير1942).

2- المذكرات:

- داغر اسعد: **مذكراتي على هامش القضية العربية**، القاهرة، دار القاهرة للطباعة- 1959م.

- الهاشمي طه: **مذكرات طه الهاشمي (1919-1943)**، بيروت، دار الطليعة- 1967م.

ثانيا – المراجع

- المحافظة علي: موقف فرنسا وألمانيا وايطاليا من الوحدة العربية (1919- 1945)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- ط1- 1985.

- يوسف خوري قزما: **المشاريع الوحدوية العربية (1913-1987)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- ط1- 1988.

- فهد يوسف سلمان يوسف: «الإتحاد العربي الذي تنشره الشعوب العربية» في كتاب (**وثائق الحزب الشيوعي العراقي**)- كتابات الرفيق فهد.

- كريم فخري: **من وثائق الحزب الشيوعي العراقي– كتابات الرفيق فهد**، منشورات الطريق الجديد، ودار الفرابي، بيروت– **1976**.

ثالثا– الرسائل الجامعية

- شومان محمد: **تطور فكرة القومية العربية في الصحافة المصرية (1924–1962)**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من قسم الصحافة– جامعة القاهرة، كلية الإعلام– **1990**.

مصطفى الأشرف : الجزائر الأمة والمجتمع [1]:

نظرية حركة التحرر الوطني في الجزائر.

أحمد رضوان شرف الدين، جامعة الجزائر2.

تشاء الصدف أن يتزامن تقديم هذه المساهمة مع نشر مذكرات الأشرف، وأن يبين الترويج لها في الصحافة الصادرة بالفرنسية مدى حظوة صاحبها لدى هذه الصحافة.

مصطفى الأشرف شخصية فكرية وسياسية تتمتع بمكانة ربما فريدة بين أقرانه، نتيجة تأثيره العميق والمستمر في أصحاب الرأي وأصحاب القرار الأكثر نفوذا في الجزائر منذ أعوام حرب التحرير الوطني (1954–1962) وإلى الآن. فهو عميد النخبة الفرنكوفونية، بل قطبها الجاذب كذلك، بالمعنيين الفيزيائي والروحي معا لهذه

---

[1] Mostefa LACHERAF, L'Algérie : nation et société, F. Maspero, Paris, 1965.

توجد ترجمة عربية لهذا الكتاب، لكني فضلت العمل على النص الأصلي الصادر بالفرنسية. اخترت أن أولي اهتمامي للنوع الثاني لأنه يرسم في مجمله ملامح نظرية معينة حول التحول من الأمة إلى المجتمع في الجزائر، وهو موضوع لم يدرس حتى الآن رغم مرور حوالي خمسة عشر سنة على نشر الكتاب، كما أن أهميته التاريخية لا تسقط بالتقادم حسب اعتقادي.

سبق لي تقديم هذا العمل على شكل مداخلة في ملتقى الدراسات العليا الذي أشرف عليه الأستاذ ناصر الدين سعيدوني بقسم التاريخ، جامعة الجزائر، أثناء السنة الجامعية 1998- 1999. واليوم يشرفني أن أقدمه هدية للأستاذ سعيدوني، تقديرا لجهوده في التدريس والبحث وعرفانا بجميله كأول أستاذ من جامعة الجزائر فتح لي قلبه ثم عقله.

الكلمة، أي بوصفه المولّد والمستقبل لتيار التواصل بين مجاميع تلك النخبة وصاحب المقام الذي تهتدي هذه المجاميع بتعاليمه في ميدان الفكر السياسي.

وينظر إلى الأشرف نظرة خاصة جدا أيضا بين أعضاء جيله من مثقفي العربية، لأنه المعلم السابق للغة والأدب العربيين الذي ما فتئ يستفز (استفزازا محسوبا سياسيا؟) مشاعرهم، أقول مشاعرهم لأن المقدار الهائل من الغموض الذي يلف قلمه الفرنسي حال دون استفزاز قرائحهم، على ما يبدو.

أما أسباب هذا وذاك، فهي معروضة بجلاء في كتابه المرجعي **الجزائر، الأمة والمجتمع**، كما سنرى في الصفحات الآتية.

يشتمل هذا الكتاب على نوعين من المواضيع لكل واحد خصائصه:

يعنى النوع الأول بمسائل سياسية ظرفية تم تناولها بأسلوب مباشر لتؤدي رسالة تعبئة عاجلة. أما النوع الثاني، فيعنى بمسائل في التاريخ الايديولوجي أوجبت معالجة مواضيع مجردة وصياغة استطرادات متشعبة اختلط فيها المعلن والمضمر والأسلوب المباشر وغير المباشر وحتى التورية، لكون المؤلف أراد أن يخاطب من خلالها نخبة فكرية وسياسية فرنسية بالأساس. وحتى تتعرف عليه الأخيرة وتعترف به، حدد الأشرف غايته بدقة: « نحن نطمح (...) الى إعادة النظر في المسألة الجزائرية إبان القرن التاسع عشر من

زوايا إيجابية أكثر، اجتماعية في أغلبها، بهدف توضيح مشكل الحركات الشعبية في البلاد غير المستقلة في صراعها مع الإقطاعية المحلية التي تخدم مآرب الاستعمار وتدأب على تحريف تيار التحرر الاجتماعي وهو التحرر الذي لا يصلح أي استقلال بدونـــــه» (LACHERAF, M. **1965 : 53**).

تتمحور تلك النظرية حول ثلاثة مفاهيم أساسية أطلق عليها صاحبها «الوطنية الريفية» و»القومية المدينية» و»ثقافة الضرورة». فيما يلي سنستعرض معنى – وحتى معاني – هذه المفاهيم وكيفية تمفصلها داخل البناء الفكري المعروض في الكتاب المذكور، قبل أن ننظر في المرجعية الكامنة في ظلها.

أولا – التحول من الوطنية الريفية إلى القومية المدينية

يرى الأشرف أن تاريخ الجزائر الحديث يبدأ من عام **3018** ويتوزع اجمالا بين «وطنية ريفية» و» قومية مدينية».

1 – «الوطنية الريفية»

يطلق الاشرف تسمية «الوطنية الريفية» على حركات المقاومة التي قام بها الجزائريون ضد الغزو الاستعماري الفرنسي بين **3018** و**7118 – 8418** وإن اقتصر تناوله لها، في الواقع، على الحركة التي تزعمها الأمير عبد القادر وتلك التي تزعمها محمد المقراني.

شرع في الحديث عنها في مقال خصصه لعلاقة الإقطاع والاستعمار (أبريل **5419**)، منطلقا مما كتبه بعض المؤرخين الفرنسيين من أن بروز «المسألة الجزائرية» بين **3218** و**4818** مرده الى عامل الدين الإسلامي، أي أن الجزائريين تجندوا «حول قضية روحية أكثر منها قومية». واذ حكم على ذلك التعليل وهذا النعت بسوء التقدير، أجزم الأشرف بأن الصواب يكمن في اعتبار السنوات المذكورة لحظة «انبثاق عفوي للجزائر كأمة فاعلة، تدافع عن استقلالها وعن بداهتها بقيادة الأمير عبد القادر « وهما انبثاق ودفاع حدثا في خضم «ثورة مزدوجة»:

- على جنرالات الغزو من جهة؛
- وعلى «الأسر الكبرى من الملاك العقاريين والمرتزقة، من جهة أخرى «(LACHERAF, M. **1965** : **48**).

بالنسبة له، لم يكن العامل المحرك الغالب، سواء ضد هؤلاء أو أولئك، هو العامل الديني وإنما عامل «الوعي السياسي»، المتفتح على الخارج (شرقا وغربا) وعلى الداخل (اليهود مثلا)، وهو نفس العامل الذي سبق للجزائريين أن وظفوه خلال تحركاتهم المعارضة للنظام الجزائري – التركي. لقد برهنوا آنذاك أيضا أنهم «يفرقون بوضوح بين تعاليم الإيمان والأخوة الروحية، من ناحية، وبين متطلبات الأمة والسياسة، من ناحية ثانية ...»وأما تناديهم بالجهاد لصالح «الجماعة الإسلامية المهددة»، فيجب أن يفهم على أنه المعادل لشعار «الوطن في خطر» الذي سبق للثورة الفرنسية أن رفعته (LACHERAF, M. **1965** : **51**).

وعندما قام الأمير عبد القادر بتحطيم ائتلاف الإقطاعيين في عام **3418**، أثبت أن مصدر إلهامه كان يكمن في «حس ثوري حقيقي متجرد من أدنى شعور ينم عن «الإخوانية». فهو ينحدر من «بيئة اجتماعية متوسطة الحال»، واختار رجاله من ذوي الأصول المتواضعة، بينما كان خصومه المحليون يتشخصون في اصحاب المقام من نوع «الجباة العامين» عشية الثورة الفرنسية، وفي «السادة الإقطاعيين» المعروفين ب «نبلاء السيف».

واستنتج الأشرف ما اعتبره برهانا على وجود الأمة الجزائرية حينذاك بقوله إن أولئك الخصوم لم يقدموا على الاستقلال بالمناطق التي كانوا يسيطرن عليها، كما أنهم لم يتعاملوا مع الجنرالات الفرنسيين الند للند، وإنما اختاروا، بعد قليل من التردد، خدمة الغزاة، دفاعا عن مصالحهم ضد حركة عبد القادر الديمقراطية(**54 : 1965** .LACHERAF, M). وعزا الأشرف فشل هذه الحركة الى تنفيد السلطات الاستعمارية سياسة تحالف مع «الأسر الإقطاعية» (**58-57 : 1965** .LACHERAF, M)، وإن لم يطرح هذه المسألة بشكل صريح.

وعندما قامت ثورة **7118**، كان الفلاحون وحدهم يحملون «الوعي الجزائري»، وعي عرفه الأشرف بأنه قومي جزائري، شعبي، مناهض للاستعمار وللإقطاع وللبرجوازية معا. أما محمد المقراني وأعضاء عشيرته، فإنهم التحقوا بتلك الثورة تحت ضغط رعيتهم وتحالفوا تكتيكيا مع الشيخ الحداد والجماهير (**63-62 ,59 : 1965** .LACHERAF, M).

وربما مثلت مشاركة الحداد وهو شيخ طريقة دينية حرجا ما للأشرف، إذ أضاف مستدركا أن الجزائريين كانوا حينذاك قد فقدوا معنى القومية والدولة الجزائرية الذي اكتسبوه في عهد الأمير عبد القادر. ويكون الجزائريون قد امتلكوا بالمقابل «وعيا واضحا بعض الشيء وإيجابيا «لم يحدد طبيعته، لكنه حدد مصدره في «التحولات التي أحدثها الاستعمار في المجتمع الجزائري» مثل «إزالة الأطر التقليدية الشعبية، تكديح الأرياف، تفريخ سلالات حقيقية من الزعامات المحلية، إدخال بعض التقدم المادي في البلاد وإن بقي بعيدا عن متناول اغلبية الأهالي وقيام الأقلية الأوربية بفرض سيطرتها السياسية» (LACHERAF, M. **1965 : 64**).

في دراسته المكرسة مباشرة للوطنية الريفية (مارس**5519**)، انطلق الأشرف مما كانت تردده الدعاية الرسمية الفرنسية حينذاك عن تدخل مصر وجامعة الدول العربية في شؤون بلاد المغرب، غداة اندلاع الثورة الجزائرية، لينبري مدافعا عن خصوصية «القومية الإفريقية الشمالية» بالمقارنة مع «قوميات الشرق الأدنى». فالأولى ناتجة، على حد تعبيره، «عن تطور تاريخي قومي لاشك فيه «بحكم مواجهتها لمشكل الأرض الزراعية ولمشكل الاستيطان، بينما كانت الثانية تواجه «إمبريالية إدارية واقتصادية»(LACHERAF, M. **1965 : 69**).

يرى الأشرف أن الجزائر على وجه الدقة شهدت قيام «وطنية ريفية» ضد الاستيطان وقيام «قومية» ضد النظام الاستعماري ككل، مستشهدا على ذلك بنصوص عدة لضباط وكتاب فرنسيين

معاصرين للغزو، جاء فيها بأنهم يجابهون في الجزائر «أمة» و»وطنية». وفسر الأشرف وجود هذه وتلك معا قائلا: «إن الحس الجماعي المسبق [؟] هو الذي حض الفلاحين على الدفاع عن الأرض، عن التراب، عن البلد نفسه بوصفه ثروة مشتركة» (LACHERAF, M. **1965** : **77-78**). وإذ أخذ يكرر بلا هوادة بأن المشكل المركزي هو مشكل الأرض، استخلص تعميما مفاده أن «الكثيرين كانوا لا يميزون بين الأرض وبين مبدأ الحياة، مبدأ العيش الجماعي والقومي» (LACHERAF, M. **1965** : **83**).

الأرض هي الوطن إذن، بل هي الوطنية الفلاحية. وإن كانت الأخيرة «ظاهرة متفشية وضمنية تفتقر الى صياغة مذهبية دقيقة، إلا أنها ذات بعد قومي لا ريب فيه. فعندما يقول الفلاحون عن أنفسهم أنهم «عرب» أو «مسلمون» في السهل أو في الجبال القبائلية، فإنهم لم يكونوا، في الغالب، يحمّلون اللفظين المذكورين أي مدلول عرقي أو روحي محدد»، وإنما يقصدون منهما «اشتراكا في غايات قومية ومشاعر وطنية» (LACHERAF, M. **1965** : **112-113**).

وماذا عن الطرف الأخر؟

في دراسة مؤرخة يناير **5619**، انكب الأشرف على جمع ما كتب حول التأثيرات النفسية والسياسية التي خلفتها الحملات الحربية الفرنسية في وجدان عناصر الجيش الفرنسي بين **3018** و**7118**، وذهنه مشدود الى أخبار القمع الجماعي والتعذيب المسلطين على الجزائريين في عام ثورتهم الثاني. في نظره، لم يكن

الضباط والجنود الفرنسيون يحتكمون في سلوكهم الى أية ضوابط معنوية أو مثل عليا، وكانوا يقومون «بالحرب من أجل الحرب»، وصولا الى غاية محدودة ومنحطة هي فوز البعض برتب جديدة وأوسمة. فالجيش الفرنسي يكون قد «انفجر معنويا»، ولم يعد يشرّف الثورة الفرنسية، فقرر الأشرف إخراجه من تاريخها (LACHERAF, M. **1965** : **94**).

وغداة خطاب الجنرال شارل ديغول، الذي تضمن اعترفا بحقيقة وجود قضية جزائرية (4 نوفمبر **6019**)، عاد الأشرف لموضوع تلك التأثيرات من جديد، لكن مع توسيع مجال معاينته الى مختلف القوى والتيارات المذهبية والسياسية الفرنسية. بالنسبة له، تقوم السيطرة الاستعمارية على أساس «ثوابت» لا تتغير، مهما تبدلت الانتماءات المذهبية والسياسية للمشرفين عليها. في حال السيطرة الاستعمارية الفرنسية، تتحدد الثوابت، منذ حكم قيزو (عام **3518**) فيما يلي : سياسة الأمر الواقع، الأولوية للعسكريين وللمدنيين العاملين في المستعمرة على حساب العاصمة الإمبراطورية ونزوعهم إلى الاستقلال عنها، تلويث الرجال والتسبب في حدوث ازدواجية الشخصية لديهم،...الخ (LACHERAF, M. **1965** : **215-217**).

2- «القومية المدينية».

على إثر انضمام عدد من التنظيمات السياسية والاجتماعية الجزائرية إلى جبهة التحرير الوطني، كتب الأشرف مقالا في

سبتمبر- أكتوبر **5619** أبرز فيه كفاح المدن للغزو الفرنسي وللاحتلال ومسميا إياه «القومية المدينية».

إنه اعتبر أن سكان المدن أدوا دورا مناسبا لإمكانياتهم في خدمة المقاومة قبل أن يجبرهم الاحتلال العسكري على النزوح والهجرة، الأمر الذي يفسر لجوء الأمير عبد القادر الى تجنيد عناصر وإطارات جيشه ودولته من الأرياف (ص **157 – 159** و**178 – 179**). في ذلك السياق العام، شكلت قسنطينة حالة استثنائية، إذ أنها حافظت على طبقتها الوسطى أو استطاعت إعادة تكوينها إبان النصف الثاني من القرن **19**. وأرجع الأشرف ذلك إلى استفادة البورجوازية القسنطينية من سياسة الحاكم العام، المارشال فالي، التي قامت منذ عام **3818**، على التحالف مع إقطاعيي المنطقة ضد عبد القادر (ص **183**). الشيء المهم في ذلك هو أن تلك الحالة الاستثنائية جاءت بشيء جديد في تقدير الأشرف. فالبورجوازية المذكورةـ التي عرف عنها اتخاذ موقف عدائي من ثورة **7118**، رفعت، في عام **8718**، عريضة عبرت فيها عن رفضها للتجنيس، فتحولت إلى متحدث باسم الجزائر قاطبة (LACHERAF, M. **1965** : **185**).

بالنسبة للأشرف يوجد امتداد لا لبس فيه بين تلك الحركة من جهة، وبين كل من جمعية العلماء بقيادة ابن باديس (في الجانبين «الثقافي والديني») و اتحادية المنتخبين (في الجانب «السياسي»).

غير أن هؤلاء وأولئك أخفقوا في ربط الصلة بين الوطنية الريفية والقومية المدينية، مكررين إخفاق الأمير خالد إثر الحرب

العالمية الأولى. فيخلص الأشرف الى إصدار حكم محدد مفاده أنه لا يرجى من الحركات ذات الأصول البورجوازية في الجزائر أية فعالية (LACHERAF, M. **1965** : **192**).

لقد كانت مغادرة خالد للمسرح السياسي إيذانا بعودة الشعب إلى الظهور، متمثلا في الفلاحين الذين هاجروا الى فرنسا وفي «القومية البروليتارية» التي انبثقت وسط هؤلاء في باريس في شكل نجم شمال إفريقيا. فالنجم «حركة تحوي بداخلها عدة نزعات وعدة إيديولوجيات في نفس الوقت، أو بالأحرى، إيديولوجيتين أو ثلاث إيديولوجيات هجينة: ماركسية سطحية، تعلق عاطفي حنيني بالجزائر ونزعة إسلامية فجة. ومع هذا، فإن هذه الحركة الجماهرية توسعت، وكان بإمكانها أن تشكل، مند البداية، أداة سياسية فعالة لو تمتعت قيادتها بالكفاءة ولو بقيت (الحركة) وفية لأصولها البروليتارية، وحددت لكفاحها مثلا أعلى وحيدا» (LACHERAF, M. **1965** : **194-195**).

لم يشرح الأشرف ما يعنيه بسطحية ماركسية النجم وبتعلق أعضائه العاطفي بالجزائر، كما أنه لم يفصح عما يعنيه بالمثل الأعلى الوحيد.

أما عن الإيديولوجية الثالثة، فإنه قرر بأن تأثير المشرق في «القومية الإفريقية الشمالية» تأثير مزعوم، إذ أن شكيب أرسلان والجابري وغيرهما لم يكونوا، بعد **2019**، سوى منفيين فارين، ولم تكن علاقتهم بقيادة النجم (الحاج مصالي) سوى علاقة تعاطف

وتضامن بين أناس يعانون اضطهاد نفس الاستعمار الفرنسي (**LACHERAF, M. 1965 : 195-196, 251-252**).

أما عن قيام حزب الشعب الجزائري على أنقاض النجم وانتقاله إلى الجزائر، ابتداء من**3719**، فاعتبره الأشرف إعلانا (ثانيا) عن «ظهور القومية المدينية المعاصرة وترسخها»، وهي القومية التي فتح الأشرف أبوابها للاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، بوصفه «الحزب الإصلاحي» قبالة حزب الشعب الثوري ثم بجانبه ضمن حركة أحباب البيان والحرية «التي رمزت - لوقت قصير للأسف - الى التحالف مع الشعب، وللتوحيد بين الاتجاهين القوميين» (**LACHERAF, M. 1965 : 198**).

كتب الأشرف في جويلية **6119** تقييما للحقبة التي سبقت اندلاع الثورة الجزائرية في نوفمبر **1954**. بالنسبة له، كان للعمل السلمي مبررا وحيدا يتمثل في انتزاع التقدم للجميع «دفعة واحدة، بفتح المخارج الممنوعة»، مشيرا بذلك، ربما، الى افتراض قيام ثورة في فرنسا. وإذ اعتبر ذلك العمل فاشلا، استخرج ما يشبه القاعدة مقررا أن الكفاح الحزبي السياسي لا يؤدي إلى «استقلال حقيقي ولا إلى حركة جماعية وسريعة نحو التقدم»، خاصة في حال المستعمرات الاستيطانية ذات الأهمية الاقتصادية (**LACHERAF, M. 1965 : 284-285**).

3 – «ثقافة الضرورة».

بدأ الأشرف دراسته للعلاقة بين القومية والثقافة في الجزائر (مارس**6419**) بالعبارة التالية : «قيل لنا بأنه جرى فرض استعمال الفرنسية علينا.

لا يكمن المشكل، في نظره، في الطابع الزجري لتلك الممارسة الاستعمارية، وإنما في احتياجات المجتمع الذي يعاني من ذلك الاضطهاد. للبرهنة على رأيه هذا قدم الأشرف افتراضين : الأول ملمح به ومؤداه أن الجزائريين يكونوا قد فقدوا ثقافتهم (التي يصفها ب»الفقهية اللغوية والدينية أساسا»)، فقبلوا تعلم اللغة الفرنسية لسد الفراغ، والثاني مصرح به لكن في شكل تساؤل «إن لم تكن علمنة التعليم العمومي في فرنسا هي التي أطاحت بجميع التحفظات، المشروعة أحيانا، التي كانت لدى الجزائريين»، مشيرا إلى كون ذلك التعليم قد عد في أذهان الناس مرادفا للتنصير (LACHERAF, M. **1965** : **313-314**).

ثم أحل الأشرف صيغة «الفراغ الفكري» محل صيغة ضياع الثقافة الأصلية وصيغة «تعلم الحداثة» محل صيغة تعلم الفرنسية وأطلق على ذلك «ثقافة الضرورة». وإذ قرر أن «الشعب» هو الذي وجد في نفسه القدرة على «تبني لغة أخرى»، وأن تقهقر اللغة العربية المكتوبة، بدءا من عام **3018**، كان أمرا محتوما حتى لو لم يتم تحريم استعمالها، أكد مجددا أن القصور الثقافي في الجزائر لم يكن ناتجا عن الاضطهاد الاستعماري بقدر ما كان ناتجا عن «الطابع الرجعي» للتعليم التقليدي [العربي الإسلامي]، وهو ما لم يستطع أنصار التعريب استيعابه غداة الاستقلال بسبب «سذاجتهم الصبيانية».

فهؤلاء – الذين كنّاهم الأشرف طيلة الوقت ب «القومية» – ينددون بما قام به الاستعمار من محو ثقافي، لكنهم «يزعمون

إمكانية احداث [فور نيل الاستقلال] دون أي جهد عقلاني في التحضير، نوع من التولد الذاتي لجيل من الأعوان والمعلمين والأساتذة المتخصصين في ميادين شتى، بلغة وثقافة كانتا تعانيان مدة طويلة الحرمان حتى من مجرد حرية التعبير، فضلا عن حرمانهما من التقدم العلمي في أبسط درجاته». ثم أضاف الأشرف وكأنه يستدرك : «لا نقصد الانتظار وإنما البدء بطريقة منهجية» (LACHERAF, M. **1965** : **315-316**).

بالنسبة له، كانت المسألة الثقافية آنذاك تفرض الاختيار بين ما يسميه المجتمع الهادف الى التشييد والأمة التي تنشد البقاء، فاختار هو التخلي عن هذه والعمل على «زعزعة الجوهر الذهني للماضي» [الأمة]، على اعتبار أن ما أتى به الأجنبي «يؤسس قاعدة اللعبة الاجتماعية، إن لم تكن السياسة الوحيدة». وذكّر بأن الحاجة الى تعلم الحداثة دفعت البعض الى سلوك أشكال من العمل الفكري في ظل الاستعمار انتهت بأصحابها إلى العيش في ضجر واضطراب بسبب حركة الذهاب والإياب «بين العودة المستحيلة الى الماضي والمسايرة المستحيلة، هي الأخرى، لحاضر الرقى القائم « (LACHERAF, M. **1965** : **318**). فلم يتم تكوين وحدة ثقافية أو على الأقل «تيار مستقل بهذا القدر أو ذاك « يستطيع تسهيل الانتقال من الأمة الى المجتمع (.LACHERAF, M **1965** : **319-321**)، أي من القومي الى الاجتماعي.

حمّل الأشرف المسؤولية السياسية عن ذلك الفشل إلى «مصالي، المتسم بالاندفاع والذي كان يجهل أو يحتقر كافة

إمكانيات البناء الفكري القومي داخل الحركة التي يتزعمها، وعارض ابن باديس وشن عليه حربا لا هوادة فيها، في حين كان هذا الأخير هو المفكر المستنير الوحيد لقومية حديثة من الوجهتين التاريخية والثقافية، وتقدمية نسبيا. فقد كان بوسع الحركتين (...) الاتفاق، خاصة في حياة ابن باديس» (LACHERAF, M. **1965** : **322**).

فضلا عن ذلك، تدخل عامل آخر، بحسب تقدير الأشرف، تمثل في «محاكاة» ما كان يجري في المشرق. وبالمحصلة، باتت الثقافة السياسية الجزائرية تتميز بالصفات التالية:

- « تصور للتاريخ بوصفه أسطورة براقة وحنينا الى الفردوس المفقود ووقائع فردية ومعجزة استثنائية لم يتصف بها الغير»،

- « تصور للأخلاق ذو طابع برجوازي صغير، أساسه الوعظ الديني وأفكار عامة يراد منها القيام مقام الروح المدنية»،

- « تصور للتضحية ولمواجهة الشدائد وللشجاعة، في أبسط درجاتها، والفضائل، العادية تماما، وكأنها مواقف بطولية خارقة»،

- و» أخيرا، تصور للغة العربية على نحو إحدى شعائر المسارّة وكرمز عاطفي وعودة الى إحساس بالعصر الذهبي، وإن كان إحساسا قدسيا أكثر منه دنيويا (...)»

وبالتالي بقيت الثقافة في الجزائر «رهينة القومية»، أي أنصار التعريب و»محاكاة» الشرق. «في مصر وسورية وتونس والمغرب الأقصى، ولدت القومية كضمان ووقاية للمجتمع، لأن شكلا من

السيادة أو شبه السيادة ظل قائما فيها. تلك القومية المتموقعة على مستوى الطبقات البورجوازية، كانت تعبيرا عن مجتمع ناقص، ربما، لكنه غير مفتت. في الجزائر تلقى المجتمع ضربات مميتة أكثر مما تلقته الأمة (بوصفها خليطا من المفاهيم، فكرة غير قابلة للإدراك وطموحا غامضا الى المصير). ومع ذلك، فإن هذه الأخيرة هي التي أصبحت الغاية الأسمى، والرهان الوحيد، وليس المجتمع» (LACHERAF, M. **1965** : **323**).

وواصل الأشرف هجومه على ما أسماه «الذهنية القومية الدائمة التخمر» والمتقلبة أبدا، مدافعا عن استعمال الدارجة واللغة الأجنبية [أي الفرنسية]، ومعتبرا الاستلاب فكرة زائفة صنعها وروج لها جزائريون هاجروا الى المشرق (LACHERAF, M. **1965** : **329-334**).

من وجهة نظره، كان على القومية المنتصرة «التخلص من خصوصيتها لصالح «النزعة الكونية التي ينبغي أن تنعكس في ميادين الثقافة والمجتمع والاقتصاد والروح المدنية، وعلى الأخص، في البنيات الذهنية التي تتحكم في التحويل الضروري للقيم على الصعيد الجماعي»، إذ بدون التخلي عن الخصوصية لصالح الكونية يبقى قائما خطر تحول القومية الى مذهب شمولي.

هذا هو الرهان الحقيقي الذي تكون فيه «الثقافة وسيلة حاسمة بأيدي المسؤولين أنفسهم أو بأيدي أولئك الذين ينيرون لهم الطريق، قبل غيرهم» (LACHERAF, M. **1965** : **334-336**). علما أنه في حال البلدان المتخلفة تكفي، في نظر الأشرف، طليعة

إيديولوجية متفتحة على تجربة الثورات الاشتراكية (LACHERAF, M. **1965** : **337**).

الإطار المرجعي النظري.

إن الاستعراض السابق لأهم المحطات المشكلة للأسس الصلبة لفكر مصطفى الأشرف، يثير عددا كبيرا من التساؤلات والملاحظات :

- تلك التي تخص المرجعية النظرية المعتمدة؛

- تلك التي تتصل بكبريات المعطيات التي استند إليها المؤلف عند تحليله لتاريخ حركة التحرر الجزائرية.

فيما يلي، سأقتصر على مناقشة بعض النقاط من المستوى الأول بصورة رئيسية. ولهذا الاقتصار دواع ظرفية. فموضوع هذه الدراسة محدد في الأسس الفكرية كما تبدت لي خلال تعاملي مع كتاب «الجزائر، الأمة والمجتمع» بالذات. وأعتقد جازما أن الأشرف لم يخرج، فيما بعد، عن الأسس المشار إليها. إنها «ثوابته» قبل أن تتسع دائرة تبنيها. في هذا، بالضبط، يكمن دافعي إلى التركيز على هذا الكتاب.

الأمر يختلف فيما يتعلق بالمعطيات الكثيرة والمتشعبة (الاجتماعية والسياسية والثقافية)، وبالتأويلات الواردة بشأنها وحتى التناقضات التي تعتريها أحيانا من مقال لآخر. فالمؤلف

واصل الكتابة عن بعضها، وهو شيء يتحتم أخذه بعين الاعتبار وتقييمه ضمن بحث أشمل.

من المهم أن نعرف، أيضا، أن الأشرف لجأ، خلال توظيفه لعدد من الوقائع إلى جملة من المفاهيم والأفكار دون شرحها، وكأنها مسلمات متفق عليها، أو كأنها معطيات اثبتها البحث التاريخي بقدر أصبح الجدال فيها بلا معنى.

ما هو إطاره المرجعي النظري، إذن ؟ وبالتحديد، ما هو هذا الإطار بالنسبة لموضوع السيطرة الأجنبية و»القومية الجزائرية» ؟

ألح الأشرف مرارا و تكرارا على ما اقترفه الاستعمار الفرنسي في الجزائر من مآثم (مذابح، جرائم، هدم ونهب...)، إن هذا التاريخ يملأ القسم الأعظم من الكتاب. هذا من جهة.

من جهة أخرى، قدم مجموعة من المؤشرات واللمسات التي ترسم صورة مغايرة، في نهاية المطاف، لنفس الاستعمار، حيث يتجلى كمحرك مباشر تارة، وغير مباشر تارة أخرى، لأهم الظواهر الإيجابية، من وجهة نظر الكاتب.

- انبثاق «الأمة الجزائرية» بقيادة الأمير عبد القادر، وكذلك «الوطنية الريفية» ثم «القومية المدنية».

- الإبقاء على بورجوازية قسنطينة، وبالتالي، إتاحة الفرصة لها للقيام بحركة **8718**م التي ستلد كلا من اتحادية المنتخبين وجمعية العلماء المسلمين.

- جلب «الحداثة» الى الجزائر وبصورة خاصة الثقافة الحديثة.

هكذا يكون الأشرف يحمّل الاستعمار الفرنسي مسؤولية مزدوجة ومتناقضة، في الظاهر، لكنها تقتضي القيام بمهمتين متكاملتين، في الحقيقة.

فللاستعمار مهمة القتل والتدمير، وهي المهمة «القذرة» التي كانت موكلة بالدرجة الأولى الى الجيش ثم إلى المستوطنين. هذا هو الجانب السلبي، أو الوجه القبيح الذي شفع فيه لفرنسا كون جيش الاحتلال انصرف عن المثل العليا للثورة الفرنسية (**8917**)، أو انقلب على تلك المثل، وكون المستوطنين ينتمون، أصلا، الى «حثالة المجتمعات الأوربية».

وللاستعمار مهمة «نبيلة» تتلخص في تغيير الجزائر بعمق ونقلها الى الأزمنة الحديثة، عصر القوميات (بصريح العبارة في النص) ثم عصر المجتمعات الاشتراكية (على النحو التلميحي والإيحائي)، وهي مهمة موكلة إلى قوى اجتماعية وحركات سياسية جزائرية بعينها. هذا هو الجانب الإيجابي أو وجه فرنسا الحسن.

هذا الشق الثاني يذكر بوضوح بخطاب «المهمة التمدينية» الذي روجت له حركة التنوير الفرنسية على الخصوص قبل أن تغدو تلك العبارة شعار فرنسا الاستعمارية منذ ثورة **8917**م. ما يعنينا هنا من محتوى فلسفة تلك الحركة هو إحلالها الوعي محل العامل الحاسم في تطور الأفراد والجماعات، وترخيصها بالتدخل لمرشد خارجي لدى الجماعات «العاجزة».

وأما من الناحية العملية، فقد جرى ما يلي:

منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أصبح الفلاسفة وأحباب البشر عازمين على مناوبة التبشير بالمسيحية، لإنجاز المهمة ذاتها، لكن عن طريق علمنتها. كان يتعين « تمدين السكان المحليين» دون جرهم إلى الديانة المسيحية (...) إن « الأمة العظمى» (الفرنسية) حصلت على تفويض لأداء واجب مضاعف، تربوي وثوري. فقد كان عليها أن تقوم بتحرير الشعوب (من الاستبداد المحلي) ونشر الأنوار. وعليه، فقد أصبح مسلما به أن على عاتق فرنسا تقع مهمة ترشيد سير الشعوب نحو التقدم، «إيقاظ السكان المتخلفين إلى الحضارة» (...) « إيقاظ جماهير الأهالي (في المستعمرات) إلى الفكر الحديث «... (: AGERON, Ch. R. **1978** : **62**).

هذا عن الشق الثاني من منظور الأشرف. وإذا أضفنا إليه الشق الأول، فإن النتيجة تذكر بالموقف الذي عبر عنه ف. أنجلس وك. ماركس في منتصف القرن التاسع عشر تجاه كل من الاستعمار الفرنسي في الجزائر والاستعمار البريطاني في الهند.

ففي مقال حول الأمير عبد القادر، مؤرخ في 22 جانفي **4818**، كتب أنجلس : « (...) إنه لحسن الحظ أن هذا الزعيم العربي قد قبض عليه. ذلك أن نضال أهل البدو كان بلا جدوى. ورغم أن الطريقة التي اتبعها جنود وحشيون، مثل بوجو، في حربهم، جديرة بالاستنكار الشديد، فإن احتلال الجزائر عمل مهم نعتبره في صالح التقدم الحضاري (...) إن البرجوازي الحديث الذي يجلب معه، رغم كل شيء، الحضارة والصناعة والنظام و»الأنوار»، أفضل من

السيد الإقطاعي أو من اللص قاطع الطريق، وهو الأفضل، أيضا، بالنظر الى الحالة الهمجية للمجتمع الذي ينتمي إليه هذا وذاك...» (سعد الله، أ. **1981**: ج**1**/ **80–82**)، (**1819-16** : **91** ,GALLISSOT .(R.

إنه مفهوم الدور التاريخي المزدوج الذي كان المفكران المذكوران يعتقدان، آنذاك، أن الاستعمار الأوربي يؤديه : دور معول هدم القديم، البالي، ودور باني الجديد، الراقي، المنسجم مع حركة التقدم التي تقودها بورجوازية أوربا عبر العالم كله والتي لا راد لها.

لقد خص الأشرف صفحات لا تحصى لتفصيل حملات القمع والتدمير التي قام بها جيش الغزو، بدءا من **3018**، للتنديد، من دون شك، بسلوك سلفه في الخمسينات من القرن العشرين. كما أنه أبرز، لنفس الغرض، العديد من سمات الأقلية الأوربية ومن أعمالها المفسدة لكل تفاهم بين فرنسا والجزائريين. غير أنه حرص، مثل أنجلس وماركس، قرنا قبله، على ابقاء نقده في هذا المستوى : مستوى الوسائل والأساليب والتصرفات، والتي يرى فيها «ثوابت» الاستعمار.

لننتقل الآن الى موضوع «القومية الجزائرية» ولكن بإيجاز أكبر. عندما تحدث الأشرف عن مقاومة الغزو الفرنسي، بقيادة الأمير عبد القادر، فإنه قدم لها بتنصيب مشهد واضح المعالم هو مشهد الدولة – الأمة كما استقام في فرنسا وفي أوربا الغربية، منذ نهاية القرن الثامن عشر.

هنا كما هناك قامت طبقة وسطى بتزعم تحالف شعبي عريض للإطاحة بالإقطاعية، عدو الأمة والتقدم والوطن المدعوم من الخارج، فنشبت، هنا كما هناك، الثورة ذات المضمون الديمقراطي القومي. وهنا كما هناك أيضا انطبعت الحركة الثورية بالطابع العلماني (بالمعنى الفرنسي الشائع والدال على معاداة الدين)...

بعبارة أخرى، يكون عبد القادر قد حاول أن يحقق في الجزائر ما تحقق في فرنسا قبل بضعة عقود. فالفارق هو فارق زمني والاختلاف هو اختلاف مراحل، لا غير. هذه الفكرة حاضرة في أكثر من موضع كما بيناه خلال الاستعراض.

لننظر في مثال آخر لأهميته كحلقة من الحلقات المشكلة لسلسلة التفكير عند الأشرف. لقد قام الأشرف بعقد مقارنة بين الجزائر وأوربا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، واعتبر أن التباين في مستوى التطور لم يكن يتمثل سوى في «فوارق» غير جوهرية لم تصل مستوى «القطيعة» (LACHERAF, M. **1965** : **204-205**). كان يريد دحض أطروحة قابلية الجزائر للاستعمار، لكنه لم ينجح سوى في جعل استعمار الجزائر غير قابل للفهم.

قد يقول قائل إنها مقارنة زائفة وغير مجدية على كل حال ولا تستحق التوقف عندها. غير أن الأشرف حدد لها وظيفة مهمة جدا وجعلها تعبر عن أكثر مواقفه عمقا، على الإطلاق. إنني أعني ذلك المعبر عنه في ميدان الوعي والذي تمت صياغته بصعوبة كبيرة، على ما يبدو، كون الأشرف كتب كتابه على مراحل، من

جهة، و كونه، على الخصوص، استمر يتأرجح بين الانشراح على «الآخر»، الخارجي، وممارسة قدر من التستر إزاء الداخل. المهم هو أن الموقف المشار إليه يجسد الرباط المتين بين مختلف الأجزاء وموحدها الحقيقي.

سبق ان رصدنا خلال استعراض تلك الأجزاء بعض مظاهر الحاح الأشرف على فصل تاريخ الجزائر عن التاريخ العربي وعلى الحاقه، بالمقابل، بتاريخ أوربا (فرنسا).

إن نقطة الفصل هي نفسها نقطة الالتحاق في الوعي الجماعي، متمثلة في علاقة الدين الإسلامي والثقافة العربية بالسياسة.

يشهد تاريخ أوربا الغربية بالذات على أن إبعاد دائرة الثقافة والإيديولوجيا (الدين بالأساس) عن الصراع السياسي، شكل سيرورة بطيئة وفي غاية التعقيد، سيرورة امتدت قرونا طويلة وتطورت عبر النقاش، حينا، والصراعات الدموية، أحيانا أكثر.

أما الأشرف، فإنه كتب عن الوعي في عهد الأمير عبد القادر وما تلاه حتى **7118**، وكأن الجزائريين كانوا قد عاشوا أو هم يعيشون سيرورة الغرب، أوسيرورة مماثلة لها.

وفي نفس الوقت الذي جرد فيه وعي الجزائريين من الدين واختزله في «الوعي السياسي» - وكأن هناك وعيا سياسيا صافيا - فإنه راح ينزلق الى اعتبار قضيتهم قضية اجتماعية، بالدرجة الأولى، يجري حولها صراع بين فلاحين وإقطاعيين وبرجوازيين وبين الريف والمدينة. فراح يميز بين «وطنية فلاحية» و»قومية

بورجوازية» ثم قام بمحو أي فارق بينهما، قبل أن يعثر على «قومية بروليتارية» ومدينية.

إن الأشرف يعتقد أن الوطنية/القومية تقود الى الدولة عبر تناقصات المجتمع الاقتصادية، كما كان الحال في فرنسا وأوربا الغربية، وأن الوعي يتشكل في دائرة الصراع الاجتماعي الاقتصادي.

عندنا، لم يكن للوعي الجماعي مصدرا يأخذ منه العناصر المكونة له سوى مصدر الثقافة والدين الإسلامي. وإذا جازت المقارنة مع أوربا، في هذا الباب، لقلت إن هذا يعود الى غياب «المجتمع الاقتصادي» (البرجوازية).

وعلى أثر تشكيل الأحزاب وظهور البرامج المختلفة، واصل الخطاب الوطني غرس جذوره في الثقافة العربية والدين الإسلامي حتى وهو يثير المسائل المتعلقة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والتحديث، وذلك لأن القضية الوطنية والقومية تقع في صلب الصراع الاجتماعي وليس العكس. فالإطاحة بنظام الأقلية الاستعمارية كان شرطا ضروريا أوليا لحل بقية المشاكل لصالح الأغلبية.

وبقاء تلك الإيديولوجيا، بعد **6219**، لم يكن «يهدف» إلى عرقلة الاشتراكية، وإنما لأن مرحلة التحديث بدأت في ذلك الوقت. وما طرح الأشرف للمسألة الثقافية، في عام **6419**، إلا دليلا على

انطلاق تلك المرحلة، أي العمل من أجل استكمال الاستقلال في بعده الثقافي.

أما محاولة تجريد الوعي الجماعي الجزائري من الثقافة العربية الإسلامية، فإنها مجرد مواساة ذهنية عن «العودة المستحيلة إلى الماضي» السابق على تكوين الإجماع الوطني إبان حرب التحرير، وإن كانت تؤشر، في نفس الوقت، على دخول البعض عهد الانقلاب على الوطنية. هذا هو جوهر موقفه من الثقافة المذكورة.

فالأشرف خط، دون أن يدري، جانبا من تاريخ وعي الأقلية الفرنكوفونية في الجزائر، بل يجب ان نشهد له بقدرة فائقة على التنبؤ كذلك، ولكن مع الملاحظة أن ما كان قد تنبأ به للوطنيين قد أصبح هو واقع تلك الأقلية.

أليست تلك الأقلية هي التي بعثت «إلى الوجود رؤية طائفة ونخب بورجوازية وصولية»... ألم تتخل عن الخصوصية «لصالح النزعة الكونية التي ينبغي أن تنعكس في ميادين الثقافة والمجتمع والاقتصاد والروح المدنية»، فأصبحت رغم هذا، أو بسببه، صاحبة «مذهب شمولي إقصائي».

المصادر والمراجع:

سعد الله، أبو القاسم. (1981). أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

AGERON, Ch.- R. (**1978**). France coloniale ou Parti colonial, Paris : P.U.F.

GALLISSOT, R. (**1991**). Marxisme et Algérie, Alger : E.N.A.G.

LACHERAF, Mostefa. (**1965**). L'Algérie : nation et société, Paris : F. Maspero.

المغرب العربي من خلال جريدة الشورى (1924–1931)

أ.د مولود عويمر، جامعة الجزائر 2

كثيرا ما كان يتكرر اسم جريدة الشورى الصادرة في القاهرة لصاحبها الزعيم الفلسطيني محمد علي الطاهر في سجلات الصحافة العربية وتاريخ الكفاح الوطني في العالم العربي، ورغم أنها أسست من أجل التعريف بنضال أهل الشام والدفاع عن قضاياهم العادلة إلا أنها اهتمت أيضا بالمغرب العربي، وتابعت باستمرار تطور الحركة الوطنية في تونس وليبيا والجزائر والمغرب، وكشفت عن العلاقات المتينة التي كانت تربط صاحبها بقادة الفكر والسياسة في هذه الأقطار العربية. غير أن هذا التراث لم يعط حقه من الاهتمام، وما هذا البحث إلا محاولة لتسليط الضوء على هذه الصفحة المشرقة من تاريخنا المهمل، وتحفيز الباحثين على التعمق في دراسة ماضينا المبثوث بين أوراق الصحف.

أولا: محمد علي الطاهر: بطاقة التعريف

ولد محمد علي الطاهر في نابلس بفلسطين في عام **1896**. تعلم في مدارسها واشتغل في البريد والتلغراف. هاجر إلى مصر أثناء الحرب العالمية الأولى واستقر بالقاهرة حيث مارس التجارة والعمل الصحفي والسياسي من خلال اللجنة العربية الفلسطينية التي أسسها سنة **1920**، والجرائد العربية والصحف التي أنشأها مثل الشورى والشباب.

كما أسس مكتبا سماه دار الشورى، وكان يستقبل فيه كبار رجال الفكر والسياسة العرب، ويشرف منه على تنظيم لقاءات وندوات تتناول قضايا التحرر في العالم العربي. وكان من أبرز نشاطه تنظيم تأبينية الأمير شكيب أرسلان في ديسمبر [1] **1946** وحفلة استقبال الشيخ محمد البشير الإبراهيمي في عام **1952**، [2] وحفل تكريم الشيخ الفضيل الورتلاني في نوفمبر **1952**. [3] وكان يشارك في هذه اللقاءات كوكبة من العلماء والسياسيين المصريين والعرب المهاجرين إلى القاهرة.

كما أشرف على استنساخ المقال الذي كتبه أحمد توفيق المدني في جريدة الإصلاح حول مجازر **8** ماي **1945**. فقد سحب منه الأستاذ الطاهر ألف نسخة في القاهرة ووزعها على الأقطار العربية. وقال الأستاذ المدني أن هذه العملية ساهمت في تعريف الناس « بأسرار وفداحة تلك المذبحة الرهيبة، وسادت موجة من السخط والاحتجاج على السياسة الفرنسية الفظيعة. » [4].

نشر محمد علي الطاهر مجموعة من الكتب، أذكر منها العناوين التالية: نظرات الشورى: خواطر ومقالات (**1932**)، عن ثورة فلسطين (**1936**)، ذكرى الأمير شكيب أرسلان (**1947**)، أوراق

---

[1] محمد علي الطاهر. ذكرى الأمير شكيب أرسلان. الدار التقدمية، بيروت، 1988.

[2] تركي رابح عمامرة. احتفاء مصر بالأستاذ الرئيس. البصائر، العدد 208، 1 ديسمبر 1952.

[3] عبد الكريم محمد. رسالة القاهرة. البصائر، العدد 208، 1 ديسمبر 1952.

[4] أحمد توفيق المدني. حياة كفاح. مذكرات. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1987، ج 2، ص 385.

مجموعة. كتاب أحمر عن فظائع الإنجليز في فلسطين وغدر اليهود وصبر العرب (1948)، ظلام السجن (1951)، رسائل بورقيبة (1966)، خمسون عاما في القضايا العربية (1978).

غادر محمد علي الطاهر القاهرة سنة 1955 إلى لبنان، وتوفيّ في بيروت في 31 أوت 1972 ودفن فيها.

ثانيا: جريدة الشورى وأخواتها في سطور

صدر العدد الأول من جريدة «الشورى» في القاهرة في يوم 23 ربيع الأول 1343 ه/ الموافق لـ 22 أكتوبر 1924م. وهي تصدر كل أربعاء في أربع صفحات. وكتب الافتتاحية الأستاذ أحمد زكي باشا الذي أبرز قيمة هذه الجريدة ومكانة صاحبها في عالم الصحافة العربية وتاريخه النضالي في سيبل القضايا العربية بشكل عام والقضية الفلسطينية بشكل خاص. وعبّر عن تفاؤله بنجاح هذه الجريدة وسرعة رواجها لأنها تمثل في نظره «جريدة الجرائد»، ذلك أنها « تناجي الشرقيين بأمانيهم، وتنطق بلسانهم وتعبر عن عواطفهم، وتدعوهم إلى تمكين الارتباط بتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها.»

وأشارت الجريدة في إعلان خاص أنها موجهة إلى الأقطار العربية خاصة الشام، وأعلنت عن عدد من الأسماء اللامعة في عالم السياسة والثقافة التي استكتبتها وحصلت على موافقتها للمساهمة فيها، أذكر منها: أحمد زكي باشا، الدكتور فهمي منصور، خليل السكاكيني، نسيم صبيعة، نقولا الحداد، محب الدين

الخطيب، خير الدين الزركلي، الدكتور زكي مبارك. والحق أن قليلا منهم من التزم بوعده.

وقالت الجريدة أنها ستنشر مقالات لكتاب من تونس والجزائر دون الكشف عن أسمائهم بسبب التضييق الواقع في هذين البلدين المستعمرين من طرف فرنسا. ومع ذلك، استطعنا أن نكشف عن أبرزهم، وهم: إبراهيم أطفيش ومحمد السعيد الزاهري من الجزائر، ومحي الدين القليبي ومصطفى بن شعبان من تونس.

ويعتبر الأمير شكيب أرسلان أكبر كتابها بغير منازع، فيكاد لا يخلو عدد من جريدة الشورى من مقاله، وأحيانا نجد مقالين، كما تتابع الجريدة نشاطاته وتنقلاته وتنشر أخباره. ويخيّل إلى القارئ أنه هو صاحب الجريدة وليس محمد علي الطاهر. وتمثل هذه الجريدة بفضل هذه المادة الغزيرة مصدرا هاما للكتابة عن نضال الأمير أرسلان.

ومن أبرز هذه الوثائق التي انفردت بها هذه الجريدة، خطابه الذي ألقاه في مؤتمر مكافحة الاستعمار [1] المنعقد في بروكسيل في فبراير 1927 وشارك فيه قادة الحركات التحررية في العالم وكان منهم التونسي الشاذلي خير الله، نهرو، سوكارنو، هوشي منه مصالي الحاج زعيم حزب نجم شمال إفريقيا الذي أعلن فيه لأول مرة مطالب حزبه وعلى رأسها استقلال الجزائر.

[1] الشورى، العدد 123، 17 مارس 1927، ص 4.

كما حظي أيضا الشيخ عبد العزيز الثعالبي باهتمام كبير فنشرت الجريدة مقالاته وأجرت معه حوارا طويلا، وتابعت رحلاته في العالم واستقبلت تقارير عنها من مراسليها أو الكتاب المتعاونين معها. وهكذا، استطاع القارئ أن يعلم عن نشاطات زعيم الحزب الدستور التونسي في الحجاز واليمن ومصر والعراق والهند...الخ. ويطلع على تفاصيل تاريخ تونس الحديث وفصول من الكفاح الوطني في هذا البلد.

وتوقفت الجريدة عن الصدور في **21** ربيع الأول **1350** هـ/ **5** أوت **1931**م بعد أن صدر منها **335** عددا. والسبب كما جاء في كلمة المحرر هي قانون المطبوعات الجديد الذي تضمن كثيرا من القيود والضغوطات. كما صرحت الجريدة أنها كانت تعاني أزمة مالية، حيث عجزت عن دفع مستحقات التأمين المقدرة بـ **750** دولار.

ولا نشك أيضا في الضغوطات التي كانت تمارسها السلطة البريطانية على الحكومة المصرية لتعطيلها خاصة بعد أن صدرت الحكومة الفرنسية قرارا بمنعها من الدخول إلى المغرب العربي

لم يستسلم الأستاذ الطاهر لتعطيل جريدته فحاول مرارا إعادة إصدارها خاصة أثناء ثورة **1936** في فلسطين لتكون منبرا نزيها للثوار، غير أن السلطة المصرية والحكومة الانجليزية رفضتا ذلك. فاتجه إلى صديقه محمود عزمي من أجل أن يواصل مشوار جريدته الشباب فوافق. وصدر العدد الأول من هذه السلسلة في **7** أبريل **1937**.

وحافظت جريدة الشباب على الخط الثوري والمدافع عن القضايا العربية بأقلام مألوفة لدى قراء الشورى، وفتح صفحاتها لأخبار المظلومين في كل الأقطار الإسلامية. واستمرت هذه الصحيفة إلى أن أوقفتها مراصد الاستعمار وأعوانه في **12** أبريل **1939**.

وطلب محمد علي الطاهر من جديد الرخصة لإعادة إصدار جريدته الشورى غير أن طلبه قوبل بالرفض. ومرة أخرى التجأ إلى صديق آخر وهو عبد القادر التومي فتضامن معه، وسمح له بنشر جريدته «العلم المصري» إلى أن تأذن له بعودة الشورى؛ فصدر العدد في **26** أبريل **1939** مع كتابة اسمه في أعلى الصفحة الأولى بوصفه مدير سياستها. غير أن الجريدة لم تعمر إلا أربعة أشهر، إذ صدر العدد الأخير في **30** أوت **1939** وذلك بسبب لهجتها الصريحة ونقدها الجريء للسياسة الاستعمارية البريطانية.

ثالثا: الجزائر من خلال جريدة الشورى

1/ كتب وجرائد جزائرية:

رحبت جريدة الشورى بكتاب «الإسلام الصحيح» للعالم الجزائري أبي يعلى الزواوي. وهو كتاب في الفقه وأصول الدين ألفه صاحبه على طريقة السؤال والجواب. وقد صدر هذا المؤلف في القاهرة عام **1927** في مطبعة المنار.

قال محرر الجريدة أن الشيخ أبا يعلى نبذ البدع التي انتشرت في المجتمعات العربية والإسلامية، وكرست فيها الهوان والتخلف، وساهمت في احتلال العالم الإسلامي من طرف القوى الأجنبية التي عثت فيه فسادا. وعابت الجريدة تعصب الكاتب لمذهب

الإمام مالك، وقالت أن لكل بلد عربي مذهبه الرسمي، والدعوة للتمذهب يفرق الأمة ولا يجمعها. وفي الأخير، دعت الجريدة إلى اقتناء هذا الكتاب المتوفر في إدارة المنار بالقاهرة، وحددت ثمن النسخة ب5 قروش. [1]

أعلن أحمد توفيق المدني في جريدة الشورى وغيرها من الجرائد العربية عن إقباله على إصدار كتاب في تاريخ الجزائر العام عنوانه: «كتاب الجزائر». وهو يحتوي على **382** صفحة مصحوبا بالصور والخرائط.

وفتح الأستاذ المدني الاستكتاب من أجل طبع 5 ألاف نسخة في المطبعة العربية الجزائرية. وسارع الأمير شكيب أرسلان إلى دعم هذه المبادرة، وحث الناس على المساهمة في طبع الكتاب واقتنائه وتوزيعه في الجزائر وخارجها. وقد وردت في كلمته التي تناولت مدحا الأستاذ المدني وترويجا صريحا لكتابه الذي هو قيد الطبع هذه الكلمات المعبرة عن التقدير والترويج: « من حملة الأقلام التي يفاخر بها الإسلام بل جميع الأنام، ما شئت من تمحيص وتدقيق وغرر عميق ورأي أصيل، وحس رقيق، وخبر من كل فن، ولغة في نقاوة ماء المزن. هذا إلى الأخلاق العالية التي تزيد رونق العلم والمبادئ الوطنية التي للكاتب منها الحظ الأتم، والبحر الخضم (...) فليس أهل الجزائر وحدهم جديرين باقتناء هذا الكتاب (...) ولكن جميع ناشئة العالم الإسلامي.» [2]

[1] الشورى، العدد 144، 25 اوت 1927، ص 4.

[2] الشورى، العدد 331، 8 جويلية 1931، ص 2.

وقد نجحت حملة الاستكتاب وجاءت إلى الأستاذ المدني الاشتراكات من جميع أنحاء الوطن فغطت بذلك كامل مصاريف الطبع.[1]

ولا تقتصر جريدة الشورى على التعريف بكتب الأدباء والعلماء الجزائريين، فكانت تهتم أيضا بترويج الصحافة العربية الجزائرية التي كانت تتحدى كل المعوّقات والصعوبات للصدور والانتشار في البلاد. وهكذا، نشرت الشورى خبر صدور جريدة «المغرب»[2]. وأكدت أنها انتهت إليها الأعداد الأولى، متمنية لها التوفيق والنجاح. ولم تزد الشورى عن ذلك، فهي لم تعرف القارئ بصاحب الجريدة وهو الشيخ أبو اليقظان، ولم تبسط في محتواها ومضمونها رغم أنها تناولت القضية الفلسطينية منذ عددها الأول. ونحن نذكر هنا أن المغرب هي الجريدة الثالثة التي أصدرها أبو اليقظان. وهي بدورها لم تعمر إلا سنة واحدة.

كما تحدثت الشورى عن جائزة تقويم المنصور التي أعلنها الأستاذ أحمد توفيق المدني في الصحافة الجزائرية. ويبدو أن الشورى نقلت هذا الإعلان عن العدد الأول من جريدة المغرب التي ذكرناها سابقا. ويتضمن البيان ملخصا عن تخصيص جائزة قدرها ألف فرنك[3] تمنح لأحسن كتاب عربي صدر في شمال إفريقيا. وقد أثنت الشورى على مبادرة الأستاذ المدني صاحب المجلة السنوية تقويم الجزائر لتفعيل حركة التأليف العربي من خلال تشجيعه للإبداع وخدمة التاريخ القومي والأدب الأصيل في بلاد المغرب. وهي

[1] المدني، مصدر سابق، ص 205-206.

[2] الشورى، العدد 278، 18 جوان 1930، ص 3.

[3] الشورى، العدد 281، 9 جويلية 1930، ص 3.

المرة الأولى التي تنشأ فيها جائزة مغاربية سنوية تشرف عليها لجنة التحكيم تضم 3 أعضاء من الجزائر والمغرب وتونس لتنتخب أفضل كتاب صدر فيها باللغة العربية، ومكافأته بألف فرنك. [1]

تناول مراسل الشورى في الجزائر الحراك الثقافي في هذه البلاد، فكشف في مراسلاته عن تأسيس عدة جمعيات ثقافية واجتماعية هدفها جمع شمل الغيورين على الإسلام والعربية في الجزائر، وهي تسهر على إنشاء المدارس الحرة، ومنها جمعية الفلاح في الجزائر العاصمة التي اشترت دارا واسعة بمبلغ قدره 336 ألف فرنك ثم حوّلتها إلى مدرسة باسم الشبيبة الإسلامية [2] التي تخرجت منها أجيال من الطلبة الذين أصبحوا كوادر يخدمون الحركة الوطنية والثورة الجزائرية والدولة الجزائرية الحديثة. ومازال عطاؤها قائما إلى يومنا هذا.

تناولت الشورى معاناة الصحافة الجزائرية وما أصابها من ضيق ومتابعة إدارية لأصحابها. ذلك أن سلطة الاحتلال كانت تمنع الجزائريين من إصدار صحف باللغة العربية، ولا تسمح لهم بطبع الصحافة الوطنية في تونس بعد أن تحررت بعض القوانين، وإن نجح واحد منهم في تجاوز العوائق المختلفة فإن السلطة الاستعمارية تعترض على دخول تلك الصحف إلى الجزائر. ووقفت الشورى ضد تعطيل الصحف في الجزائر وحجز أصحابها، [3] وفي هذا السياق عارضت وقف جريدة المنتقد لصاحبها الشيخ عبد الحميد بن باديس. [4]

[1] المدني، مصدر سابق، ص 150-151.

[2] عن تاريخ هذه المدرسة الإصلاحية الرائدة، انظر: محمد الحسن فضلاء. المسيرة الرائدة للتعليم العربي الحر في الجزائر. دار الأمة، الجزائر، 1999، ج 2، ص 42-50.

[3] أ.أ الصحافة في الجزائر. الشورى، العدد 1، 22 أكتوبر 1924، ص 2.

[4] الشورى، العدد 59، 10 ديسمبر 1925، ص 1.

وكان محمد علي الظاهر حريصا على إرسال نسخ من جريدة الشورى إلى المسؤولين على الجرائد الجزائرية كالمنتقد، الشهاب، الإصلاح والنجاح من باب المبادلة.[1] كما تنقل عنها الأخبار المتعلقة بالجزائر[2] وترحب بمساهمات النخبة الجزائرية القليلة. كذلك تقتبس منها الجرائد الجزائرية مقالات لكتابها المشهورين وأخبار عن العالم العربي والإسلامي. فهذا التبادل وإن كان قليلا حافظ على خيط التواصل بين النخب في الجزائر والعالم العربي والإسلامي.

وهذه الجريدة الغيورة على خطها القومي التحرري لا تتردد في نقد الصحف الجزائرية التي تتنازل عن هذه التوجه، ولا تدخر جهدا في كشف انحرافها. كذلك انتقدت بشدة جريدة النجاح التي توقفت عن إرسال نسخ منها. وتبين لمحرري الشورى أن النجاح نشرت خبر منع الأولى من التوزيع في الجزائر بدون تمحيص وتصحيح حينما اتهمها بيان الحكومة الفرنسية بأنها « مملوءة بالاختلاقات الملفقة بأقلام المنفيين والمفسدين.»[3] كما انتقدت صاحبها مامي إسماعيل وكشفت عن علاقته بقدور بن غبريط الذي وصفته بالعميل للاستعمار الفرنسي، خاصة بعد أن رافقه في رحلته إلى مصر سنة **1927**.[4]

2/ أخبار عن علماء الجزائر:

نشرت الجريدة خبر سفر الشيخ إبراهيم أطفيش إلى وطنه الجزائر عن طريق تونس. ولم تتبع الخبر بتغطية هذه الرحلة والكتابة عن نشاط الشيخ أطفيش في وادي ميزاب. غير أن الجريدة نشرت مقالا شهرا بعد

[1] الشورى، العدد 151، 13 أكتوبر 1927، ص 1.

[2] الشورى، العدد 126، 14 أفريل 1927.

[3] الشورى، العدد 153، 27 أكتوبر 1927

[4] الشورى، العدد 133، 2 جوان 1927، ص 4.

ذلك عن المؤامرة الاستعمارية للتفريق بين سكان هذه المنطقة من إباضيين ومالكيين. وقد أمضى صاحبه المقال باسم مستعار وهو منصف. [1] ونحن لا نشك أنه للشيخ أطفيش لأنه بعث من تونس وهو مقال يدعو إلى الوحدة والتعايش بين الجزائريين مهما اختلفت آراؤهم وتنوعت انتماءاتهم المذهبية.

كما رحبت الشورى بصدور مجلة المنهاج التي كان يصدرها الشيخ إبراهيم أطفيش في القاهرة منذ **1924**. وقالت عنها أنها مجلة ناجحة بقيت خلال سنواتها الثلاث شامخة و«حافلة بالموضوعات العلمية والدينية والفنية والتاريخية». [2] وأضافت بأنها تولي دائما عناية خاصة بقضايا المغرب العربي وكل الشعوب المظلومة.» وتوزع المجلة في الجزائر رغم خطها التحرري، ولم تنتبه سلطة الاحتلال إلى خطورتها على مشروعها الاستعماري إلا بعد فترة. ثم أصدرت قرارا بمنعها وعدم السماح بتوزيعها في الجزائر. وشمل هذا القرار الوزاري مجموعة من الصحف العربية منها مجلة المنهاج ومجلة الفتح لصاحبها محب الدين الخطيب. [3]

هل كتب في جريدة الشورى؟ لا يمكن أن نجزم بذلك إذ لم ينشر له باسمه الصريح. غير أن الجريدة نشرت في عددها الأول مقالا عنوانه الصحافة في الجزائر [4] بتوقيع حرفين أ.أ. وهما الحرفان الأولان في اسمه ولقبه. بالإضافة إلى كون هذا العدد

---

[1] منصف. مسألة الآذان في غرداية. الشورى، العدد 288، 27 أوت 1930، ص 3.

[2] الشورى، العدد 145، 1 سبتمبر 1927 ص 3.

[3] مولود عويمر. لماذا تخاف الإمبراطورية الفرنسية من مجلة الفتح؟ البصائر، العدد 628، 26 نوفمبر 2012، ص 16.

[4] أ.أ الصحافة في الجزائر. الشورى، العدد 1، 22 أكتوبر 1924، ص 2.

الأول لم ينشر فيه إلا من كان موجودا في القاهرة. والشيخ أطيفش كان حينئذ مقيما في القاهرة.

وردت إشارات في جريدة الشورى عن الشيخ عبد الحميد بن باديس وجريدته المنتقد، ووصفته بالرجل الكبير و»زعيم شبان الجزائر ونهضتها الأدبية». [1] كما نشرت الشورى خبر الاعتداء عليه وهو عائد إلى بيته بعد أداء صلاة العشاء. وقد هم بقتله أحد المنتمين إلى الطريقة العليوية متهما الشيخ ابن باديس بتدنيس الطرق الصوفية ومحاربة رجالها من خلال مقالاته في جريدة الشهاب ودروسه المسجدية. وهنأت الجريدة الشيخ على سلامته، وطالبت بمعاقبة المعتدي حتى لا تتكرر هذه الاعتداءات على العلماء المصلحين.

محمد السعيد الزاهري [2] كان هو المراسل الخاص لجريدة الشورى، وإن كانت كل مراسلاته غير موقعة أو بأسماء مستعارة ك» جنان في بستان». غير أن الأسلوب ومكان إرسال الرسائل وورود اسمه داخل النص كلها قرائن تؤكد على أنه هو صاحبها. فكتاباته تمثل المصدر الأول لجريدة الشورى فيما يتعلق بالشأن الجزائري، بالإضافة إلى الجرائد التونسية التي كانت تكتب كثيرا عن الجزائر بأقلام جزائرية وتونسية.

3/ الدعاية الصهيونية في الجزائر:

كتب مراسل الشورى في الجزائر عن زيارة ناشطة في الجمعية الصهيونية بأوروبا واسمها فانييه وابيل للجزائر من أجل جمع

---

[1] الشورى، العدد 115، 20 جانفي 1927، ص 3.

[2] عن النشاط الصحفي للشيخ الزاهري، أنظر: مولود عويمر. الشيخ محمد السعيد الزاهري في عالم الصحافة. البصائر، العدد 574، 10 نوفمبر 2011، ص 16.

الأموال من يهود الجزائر لتقديمها للحركة الصهيونية. وقد برمجت سلسلة من المحاضرات عبر البلاد عن فلسطين ومشروعهم الاستيطاني فيها. وقصدت في سبيل ذلك عدة مدن جزائرية كعنابة وقسنطينة ومعسكر ومستغانم ووهران وتلمسان.

انتبه الجزائريون المسلمون إلى هذه الدعاية الصهيونية [1] فنظموا تعبئة لمنع هذه الناشطة الصهيونية من إلقاء محاضراتها وجمع المال في معسكر ووهران وتلمسان. [2] وتطورت المعارضة إلى صدام بين الجزائريين المسلمين واليهود في مدينة مستغانم خلال محاضرة السيدة وابيل. وقد أعتقل 22 من الجزائريين غير أن الحملة الإعلامية التي قامت بها جريدة لوبتي أوراني (الوهراني الصغير) أرغمت الحكومة الفرنسية على إطلاق سراحهم. [3]

4/ الاحتفال بمئوية الاحتلال:

قامت جريدة الشورى بحملة دعائية تستنكر فيها الاحتفالات التي نظمتها الحكومة الفرنسية في الجزائر تخليدا لمرور مائة عام على الاحتلال. ونشرت عدة مقالات تكشف حقيقة الاستيطان وترسم صورا قبيحة عن مظاهر الاستعباد في هذا البلد.

نشرت الشورى في الصفحة الأولى رسالة غير موقعة لعالم جزائري -وهو بلا شك الشيخ محمد السعيد الزاهري- عنوانها:

---

[1] عن الدعاية الصهيونية في الجزائر، أنظر: ناصر الدين سعيدوني. يهود الجزائر وموقفهم من الحركة الصهيونية. الثقافة، العدد 77، سبتمبر-أكتوبر 1983، ص 107-118؛

David Cohen. Les nationalistes nord-africains face au sionisme 1929-1939. Revue française d'histoire d'outre mer, Paris, n°286, 1er trimestre 1990.

[2] الشورى، العدد 274، 21 ماي 1930، ص 4.

[3] الشورى، العدد 274، 21 ماي 1930، ص 4.

«عندنا سواد وعندهم حداد !» ونظرا لأهميتها أنقلها هنا كاملة بعد حذف الديباجة لأنها تعبر عن نفسية النخبة الوطنيين المخلصين الذين تألموا لما يحدث في وطنهم من تسفيه للعقول وتذليل للنفوس: « إن القلب منفطر، والرأس متصدع، والعبرات تكاد تمزق الصدر، فأسألك بالله أيها الصديق أن تذرف دمعة حارة، دمعة لوعة وأسى على إخوانك بهذا الوطن الشهيد، وقد بلغوا هذا اليوم الدرك الأسفل من الذل والهوان، ولم يبق في أنفسهم موطن للعزة والكرامة إلا جرح وأدمي. في هذه الساعة أسمع النواقيس ترن، والموسيقى تترنم، والمحتلون في فرح ومرح لأن هذا اليوم يوم تذكارهم الكبير، وفي مثله منذ مائة عام طعنوا الوطن الطعنة النجلاء في سيدي فرج، وهم اليوم وفي هذه الساعة يحتفلون في نفس ذلك المكان بتلك الذكرى. وقد أمروا رجال الدين المنكر ورجال الإدارة الأذلاء وبعض النواب أو النوائب في المجالس المحلية أن يحضروا ذلك اليوم في ذلك المهرجان، وهم الآن يطعمونهم الخراف المشوية، في نفس المكان الذي سقط فيه أجدادهم مجاهدين يوم الفزع الأكبر، ولا تزال أرواح أولئك الشهداء الأبرار تحوم حول تلك البقعة تتنزل نقمة الله ولعنته على كل من جمعهم ذلك الميدان. لقد فقدنا الجلد في هذا اليوم خاننا الصبر. وإنا لله وإنا إليه راجعون.» [1]

كما نشرت عدة بيانات للجنة الدفاع عن المغرب العربي في برلين التي تحتج على الاحتفال بذكرى مائة سنة على استعباد الجزائريين، وتستنكر سوء أحوالهم بسبب القوانين الجائرة

[1] الشورى، العدد 280، 2 جويلية 1930، ص 1.

المفروضة عليهم، وتحث العرب على الجهاد للتحرر ونيل الاستقلال. وعلّق محرر جريدة الشورى على هذا البيان بدعوة « كل عربي ليحتج على أعمال فرنسا في المغرب التي يعد احتفالها هذا من أفظع أعمال قهر الناس وتحقيرهم.» [1].

كذلك قامت هذه اللجنة بتنظيم اجتماع كبير في برلين حضرته الجالية العربية ورجال السياسة والإعلام الألمانيين للاحتجاج على «عيد الرق المئوي في الجزائر» وكان من بين المتحدثين الجزائري رابح بوكبوية -الضابط السابق في الجيش الفرنسي- الذي تكلم عن تاريخ الجهاد في الجزائر ووصف الدمار الذي ألحقه فيها الاستعمار في مجالات مختلفة. [2]

وحرصت الجريدة على نشر نص خطابه الذي ختمه بنداء إلى كل العرب والمسلمين يحثهم على الاهتمام بمصائب الجزائريين، ويطالبهم بالاعتبار بيوم **14** جوان من كل سنة مناسبة للاعتبار والتذكير بجرائم فرنسا في الجزائر. [3]

رابعا: المغرب من خلال جريدة الشورى

1/ جهاد الأمير عبد الكريم الخطابي:

اهتمت جريدة الشورى بثورة الأمير عبد الكريم الخطابي في منطقة الريف بالشمال المغربي بداية من عددها السابع الصادر في **3** ديسمبر **1924**. وهي مقارنة بينه وبين الزعيم التركي مصطفى كمال. غير أن الكاتب قال أن الأول صنع مجده بوسائل محدودة،

---

[1] الشورى، العدد 281، 9 جويلية 1930، ص 2.

[2] الشورى، العدد 285، 6 أوت 1930، ص 2.

[3] الشورى، العدد 286، 13 أوت 1930، ص 4.

بينما وجد الثاني كل الأسلحة الحديثة والإمكانات المختلفة والدعم الإعلامي. ولهذا دعا المسلمين إلى دعم الأمير الخطابي بكل الوسائل المتاحة، وليبدؤوا بإطلاق اسم الغازي عليه كما فاز به من قبل أتاتورك.

وكان من المبادرين إلى الاستجابة لهذا النداء الشاعر الفلسطيني إبراهيم طوقان الذي نظم نشيدا عنوانه: تحية بطل الريف. وجاء هذا النشيد الحماسي للرفع من شأن هذه الثورة التي كانت تحاصرها إعلاميا كل من إسبانيا وفرنسا، ولنشر صداها في العالم العربي والإسلامي.[1]

في ثنايا العجاج والتحام السيوف
بينما الجو داج والمنايا تطوف
يتهادى نسيم نحو عبد الكريم
حاملا أزكى تحايا الشرق
كلنا يعجب بفتى المغرب
كلنا يطرب لانتصار الآبي
ها قروم العدى أصبحوا أعبدا
سحقتهم هجمات الفيلق
طالما استعبدوا وأذلوا رقاب
أيها الأيد جاء يوم الحساب
فليذوقوا الزعاف ولنعل الهتاف

[1] عن أصداء حرب الريف في الجزائر، أنظر: الحواس منصوري. حرب الريف وأصداؤها في الجزائر. 1921-1926. رسالة ماجستير في التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، 2012. (مخطوطة).

لفتى الحرب ورب البيرق [1]

نشرت الشورى كتبا تناولت ثورة الريف ككتاب رشدي أفندي الصالح ملحس مدير النادي العربي بنابلس [2] (فلسطين)، ومقالات كمقال الأمير شكيب أرسلان. [3]

ونقلت بعض المقالات من الجرائد الفرنسية خاصة التي تناولت المناقشات البرلمانية [4] حول هذه الثورة أو مواقف مساندة لها من الأحرار الأوروبيين أو العرب المسلمين، أو رسائل ومنشورات أعدها الأمير عبد الكريم الخطابي يخاطب بها شعبه والسلطة الاستعمارية والرأي العام. [5] ونشرت كذلك أنباء عن انتصاراته واعتبرت ذلك إنجازا لكل العرب والمسلمين الذين هم مطالبون بدعم هذه المقاومة التي ستفتح باب الجهاد في كل بلد عربي محتل، وتحفّز كل الوطنيين الأحرار على تحرير أوطانهم المحتلة. [6]

كما تابعت جريدة الشورى المفاوضات التي كانت تجرى بين الأمير عبد الكريم الخطابي وأعدائه الفرنسيين والأسبان، وتذكره

[1] إبراهيم طوقان. تحية بطل الريف. الشورى، العدد 45، 3 سبتمبر 1925، ص 4.

[2] الشورى، العدد 12، 7 يناير 1925، ص 4.

[3] شكيب أرسلان. سوريا ومراكش في البرلمان الفرنساوي. الشورى، العدد 78، 30 أبريل 1926، ص 1.

[4] مجهول. مسألة المغرب الأقصى في مجلس النواب الفرنسي. (تعريب الشورى). الشورى، العدد 78، 16 جويلية 1925، ص 4. العدد 78، 30 أبريل 1926، ص 1و 2.

[5] من الأمير عبد الكريم إلى مجلس الأمة الفرنسي بباريس. كتاب مفتوح. الشورى، العدد 40، 30 جويلية 1925، ص 4.

[6] الشورى، العدد 45، 3 سبتمبر 1925، ص 2.

دائما بالحيطة والحذر لأن ليس لهؤلاء ذمة ولا مأمن، ولن ينفع معهم إلا القوة. ولما ظهرت ملامح استسلام الأمير عبد الكريم الخطابي لأسباب كثيرة، لم تتخل عنه الجريدة، بل وقفت إلى جانبه لترد على الشائعات المغرضة التي كانت تروجها عنه الصحافة الفرنسية [1] والاسبانية. [2]

وبقيت الجريدة مهتمة بمصيره وصدى ثورته، فنشرت خبرا عن نفيه إلى مدغشقر [3]، كما نقلت أنباء عن مواصلة المغاربة كفاحهم في الريف تحت إمارة أخيه الأصغر الأمير محمد. [4]

2/ الشورى منبر للوطنيين المغاربة:

أصدرت جمعية سرية باسم هيئة الجامعة الإسلامية نشرة مطبوعة على الآلة الكاتبة تكشف فظائع الاستعمار الفرنسي في المغرب الأقصى ومنها ما تعلق بهوية الشعب المغربي وتاريخه القومي، فقد أشارت المطبوعة إلى كتب التاريخ المقررة في المدارس المغربية وما دسّ فيها من عبارات سب للعرب وإساءة للإسلام. [5]

للإسلام. [5]

[1] Charles Robert Ageron. La presse parisienne devant la guerre du Rif. Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée. Paris, n°24, 2e semestre 1977, pp.7-28.

[2] الشورى، العدد 80، 14 ماي 1926، ص 3؛ العدد 82، 28 ماي 1926، ص 4.

[3] الشورى، العدد 85، 18 جوان 1926، ص 4.

[4] الشورى، العدد 87، 9 جويلية 1926، ص 4.

[5] الشورى، العدد 89، 23 جويلية 1930، ص 2.

غير أن الجريدة لم تعط نماذج منها ولم تنشر مضمون المطبوعة ليقرأها العرب الذين يجهلون الكثير عن وقائع بلاد المغرب العربي بشكل عام والمغرب الأقصى بشكل خاص نظرا لبعدها الجغرافي والحصار المفروض من سلطة الاحتلال الفرنسية والاسبانية ووضعه قانون المطبوعات الذي يمنع المغاربة من إصدار جرائد باللغة العربية في هذا البلد العربي المسلم في العشرينات من القرن العشرين، ومراقبة شديدة للصحف العربية الواردة.

وقد سبق للسلطة الفرنسية أن منعت الشورى من الدخول إلى المغرب إلا أن النخبة المغربية كانت تلجأ إلى حيل مختلفة لتجاوز هذه الرقابة الصارمة، ومنها إرسال الجريدة إلى البريد البريطاني في جبل طارق ثم إعادة إرسالها إلى المغرب دون شعور مصلحة البريد الفرنسية بأنها جريدة قادمة من مصر.

وهكذا لم نجد مراسلين للجريدة في المغرب ولم يساهم فيها إلا أقلام نادرة، أرسلت مساهماتها من فرنسا ونادرا من داخل المغرب. فهذا الكاتب من الدار البيضاء اختفى وراء اسم مستعار وهو «بيضاوي أسيف» [1] عالج القضية المغربية وتناقضات الاستعمار الفرنسي في المغرب في هضم حقوق الطبقة العاملة المغربية التي تتقاضى أجورا ضعيفة بينما ينعم العمال والموظفون الفرنسيون بأجور عالية وزيادات غير مستحقة. ولكن أكبر ما كان يخوّف صاحب المقال هو إقدام الفرنسيين على إلغاء المحاكم الشرعية وإجبار المسلمين على التقاضي في المحاكم الفرنسية.

---

[1] بيضاوي آسف. عجائب الاستعمار الفرنسي. الشورى، العدد 271، 23 أفريل 1930، ص 3.

وخلص الكاتب إلى أن ثورة شعبية قادمة لمواجهة هذه المؤامرة التي تجاوزت كل الحدود.

وكتب مناضل مغربي مجهول من باريس إلى صاحب جريدة الشورى ليشكره على جهوده في التعريف بالقضية المغربية وخاصة ثورة الريف. وأضاف المراسل أن اتصالاته بالعديد من الطلبة والنخبة العربية في باريس بينت له أن معظمهم تأثروا بهذه الثورة واطلعوا على أعمال الحركة الوطنية المغربية من خلال ما كانت تنشره جريدة الشورى من أخبار ووثائق ومقالات. وختم رسالته بدعوة إخوانه المغاربة إلى الإقبال على جريدة الشورى لما تمتاز به من مصداقية وغيرة على العروبة والإسلام. [1]

3/ مؤتمر المستشرقين في الرباط:

انعقد المؤتمر الدولي للمستشرقين في مدينة الرباط في أبريل **1930** بدعوة من معهد الدراسات العليا الذي يديره المستشرق الشهير لفي بروفنسال. وعالج **6** مواضيع أساسية وهي: تاريخ المغرب وآدابه، جغرافيته وتقسيماته الإدارية، الآثار والفنون قبل الفتح الإسلامي، اللغة العربية والبربرية في المغرب، العلوم الإسلامية فيه، تنظيم التعليم، الدراسات الاجتماعية والاقتصادية. [2]

وشارك في هذا المؤتمر العلمي العديد من المستشرقين وكذلك نخبة من العلماء المغاربة، منهم الدكتور محمد بن أبي شنب من

---

[1] مجهول. من مراكشي فاضل. الشورى، العدد 189، 19 جويلية 1928، ص 3.

[2] مجهول. مؤتمر المستشرقين في مراكش. الشورى، العدد 183، 31 ماي 1928، ص 3؛ العدد 188، 12 جويلية 1928، ص 1.

الجزائر، حسن حسني عبد الوهاب من تونس، الشيخ محمد العربي العلوي و أبو شعيب الدكالي وعبد الحي الكتاني من المغرب الأقصى. وقد نشر ابن أبي شنب تقريرا عن هذا الملتقى في مجلة الشهاب [1] لصاحبها الشيخ عبد الحميد بن باديس.

لقد اعترضت جريدة الشورى على تحيز المنظمين لهذا الملتقى في انتقاءهم لأسماء المحاضرين فهي ترى أن هنالك علماء بارزين ووطنيين مغاربة لم يستدعوا إليه رغم كفاءتهم.

كما حرصت الجريدة على إبراز مشاركة الوزراء والإداريين الفرنسيين والمغاربة منة جهة، وبيان بعض فقرات البرنامج كالافتتاح بالنشيد الوطني الفرنسي، وتهميش اللغة العربية وتضييق وقت المحدد للمحاضرات والمناقشات التي قدمت بها.

أوردت الجريدة كل هذه الانتقادات من أجل التأكيد على الطابع الرسمي لهذا المؤتمر والتحذير من أهدافه المشبوهة والمضمرة. كذلك، انتقدت الجريدة مضامين المحاضرات التي جاءت حسب مراسلها ضعيفة ولا ترقى إلى المستوى الأكاديمي المنشود.

خامسا: تونس من خلال جريدة الشورى

1/ في عالم عبد العزيز الثعالبي:

اهتمت جريدة الشورى بحياة الشيخ عبد العزيز الثعالبي ونضاله السياسي في تونس وخارجها وأعماله الفكرية، فنشرت مقالاته السياسية، وأجرت معه حوارا طويلا عبّر من خلاله عن

---

[1] محمد بن أبي شنب. مؤتمر المستشرقين السابع عشر. الشهاب، مج 4، العدد 171، ص 413؛ العدد 172، ص 437.

آرائه في قضايا متعددة، وتحدث عن مواقفه تجاه أحداث كثيرة وقعت في وطنه أو في الأقطار الإسلامية الأخرى. كما أن الشورى كانت تعيد نشر بعض المقالات حول الشيخ الثعالبي كما هي أو بعد تعريبها كالمقالات المقتبسة من الجرائد الأوروبية أو الآسيوية. [1]

قام الشيخ الثعالبي بين **1923** و**1937** بعدة رحلات زار خلالها إيطاليا واليونان وتركيا والشام ومصر والحجاز، والعراق والصين والهند... وكتبت عن هذه الرحلات العديد من الصحف المحلية والإقليمية، منها جريدة الشورى التي كانت تنشر أخبارا عنها قلما نجد تفاصيلها أو درجة اهتمام بها في الجرائد الأخرى. ففي كل مرة تتابع تنقلاته، وتكشف عن لقاءاته وتنقل تصريحاته وخطاباته. وهكذا تؤكد هذه الرحلات على أن الشيخ الثعالبي كان واعيا بجدوى السفر والاحتكاك المباشر بالناس والمعاينة والمشاهدة في العمل الفكري والسياسي.

ونشرت الشورى قصائد شعرية لشعراء عرب مرموقين في مدح الشيخ الثعالبي والتنويه بجهاده في سبيل قضايا عصره، وأذكر هنا شاعرين عراقيين، وهما: معروف الرصافي وجميل صدقي الزهاوي اللذان ساهما في حفل الترحيب به وتكريمه خلال زيارته إلى بغداد في عام **1925**. وتحتوي قصيدة الرصافي على **24** بيتا جاء فيها بالخصوص:

دع القول المريب وقائليه وسل عنه المنابر والنوادي

تجده خطيبها في خطب ومدرهها لدى كل احتشاد

---

[1] الشورى، العدد 30، 14 ماي 1925، ص 1 و2.

فتى صرحت عزائمه وجلت   عن الروغان في طلب المراد [1].

أما قصيدة الزهاوي فإنها تضمنت **44** بيتا مطلعها:

وقفت نحيفا بالعزيز مرحبا   وأنشد للتكريم شعرا فأطرب

أقوم على عجزي بما هو واجب   فأذكر فيه بعض ما الحق يوجب [2]

وصدرت جريدة الشورى عددها **283** الصادر في **23** جويلية **1930** بصورة الثعالبي [3] وهو جالس على أريكة متمسكا عصاه بيده اليمنى. وقد نشرت هذه الصورة بمناسبة وصوله إلى فلسطين مرورا إلى مصر كأنها تدعو الفلسطينيين إلى الحفاوة بهذا الزعيم التونسي الكبير وحسن استقباله.

وقد عرف الثعالبي قيمة جريدة الشورى وأدرك وزنها الإعلامي ومكانتها في عالم الصحافة ولمس دورها في ربط الصلة بينه والعالم العربي والإسلامي من خلال ما تنشره عن أخباره، وما تنقله من فرائد أقواله وبدائع مقالاته. واغتنم الثعالبي فرصة دخول الجريدة عامها الرابع فكتب رسالة [4] إلى صاحبها الأستاذ محمد علي الطاهر ليبدي إعجابه بها ويثني على القائمين عليها، ويتمنى لها الانتشار الواسع لينتفع بها الناس.

2/ ديوان الشاعر محمد الشاذلي خزنه دار:

---

[1] الشورى، العدد 52، 22 أكتوبر 1925، ص 3.

[2] الشورى، العدد 50، 8 أكتوبر 1925، ص 4.

[3] الشورى، العدد 283، 23 جويلية 1930، ص 1.

[4] الشورى، العدد 156، 17 نوفمبر 1927، ص 2.

قرظت جريدة الشورى ديوان الشاعر التونسي الكبير محمد الشاذلي خزنه دار. فقالت عن الكتاب أنه يمثل « درة بين الدواوين، وتحفة في عالم الشعر الحديث، وهو مبوّب ألطف تبويب ومطبوع أجمل طبع.» [1] وشبهت الجريدة صاحبه بالشعراء الكبار في مصر كحافظ إبراهيم وأحمد شوقي.

ونشرت الجريدة مختارات من هذا الديوان البديع منها أبيات من القصيدة التي وصف من خلالها خزنه دار حياته في السجن متحديا خصومه وجلاديه، أو القصيدة التي يناجي فيها تونس، خلدتها هذه الأبيات التي أصبحت نشيدا وطنيا يتغنى به كل وطني تونسي حر:

أناديها وما لي لا أنادي   بلادي تونس الخضرا بلادي

أيجمل بالشبيبة وهي أم   لهم أن يتركوها في اضطهاد

سجنت لحبها فازددت حبا   وقلت اليوم قد عرفت ودادي [2]

3/ النخبة التونسية وجريدة الشورى:

كانت جريدة الشورى تمثل جسرا لربط صلات وثيقة من العلاقات بين محمد علي الطاهر والنخبة التونسية، من خلال التبادل المشترك للجرائد والمجلات وتقريظها ليتعرف عليها القراء ويقبلوا على الاشتراك فيها ومطالعة أعدادها بانتظام.

وكذلك تروّج جريدة الشورى لبعض الكتاب التونسيين من خلال إعلان عن صدور مقال مفيد لهم وتلخيص أفكاره

[1] الشورى، العدد 9، 17 ديسمبر 1924، ص 1.

[2] الشورى، العدد 9، 17 ديسمبر 1924، ص 1.

الأساسية، كالتنويه بمقال الأستاذ مصطفى بن شعبان المنشور في الجريدة التونسية لسان الشعب في عام **1927** حول نكبة فلسطين [1]؛ أو تغطية نشاطاتهم الثقافية والتعريف بها، فنقلت الشورى عن جريدة الزهرة مقال عن حفلة تأبين الكاتب المعروف محمد المويلحي التي أقامها المثقفون التونسيون في الجمعية الخلدونية يوم **17** أفريل **1930**، وشارك فيها هؤلاء الشعراء: العربي الكبادي وبلحسن بن شعبان وعبد الرزاق كرباكه، والعالم الزيتوني الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الذي ألقى محاضرة عن المحتفى به. [2]

ولا بد أن نضيف إل ذلك المراسلات الشخصية التي ترسخ العلاقات وتقضي الحاجات، فهذا حسين الجزيري مدير مجلة النديم يبعث برسالة إلى الأستاذ محمد علي الطاهر يشكو إليه انشغال الكاتب المصري حسين شفيق عن الرد عن رسائله. وقد نشر الطاهر الرسالة كاملة لعلها تؤثر على الكاتب المصري ويراسل الأديب التونسي. [3]

كما نشرت الجريدة في سنة **1930** مقطعا من رسالة بعثها إليها مصطفى بن شعبان للتنديد على السياسة البريطانية في فلسطين، والاحتجاج على إقدامها على إعدام الوطنيين الفلسطينيين. [4]

4/ التنصير في تونس:

[1] الشورى، العدد 151، 13 اكتوبر 1927، ص 4.

[2] الشورى، العدد 275، 27 ماي 1930، ص 1.

[3] الشورى، العدد 285، 6 أوت 1930، ص 2.

[4] الشورى، العدد 284، 30 جويلية 1930، ص 3

اهتمت جريدة الشورى بنشاط الحركة التنصيرية في تونس بعد أن دقت طبول التحضيرات لمؤتمر التبشير في تونس في ماي **1930**. استنكرت الجريدة خبر وصلها من تونس مفاده أن مجموعة من القادة السياسيين وعلماء الدين التونسيين قبلوا المشاركة في المؤتمر الكاثوليكي. وناشدتهم بمقاطعته بل حثتهم على التجنيد التام لمنع انعقاده في بلد جامع الزيتونة الشهير. كما ناشدت الجرائد في الأقطار الإسلامية الكتابة باللغات المختلفة من أجل توعية تلك الشعوب بمقاصد المنظمين لهذا المؤتمر التنصيري والتعبئة من أجل إلغائه. [1]

لم تؤثر كل الحركات الاحتجاجية التي قام بها المسلمون في تونس وخارجها في إلغاء هذا المؤتمر الاستفزازي لمشاعر المسلمين، فقد انعقد في قرطاجنة حضرها حسب جريدة الشورى **50** ألف نسمة يتقدمهم المقيم العام الفرنسي نيابة عن الحكومة الفرنسية و**10** آلاف كاهن من كل الكنائس الكاثوليكية في العالم. [2]

واعتبرت الجريدة نجاح هذا المؤتمر المعروف بالأفخارستي مؤشرا على خطر داهم يتربص بمستقبل الإسلام والعروبة في تونس، ويهدد مصير السيادة والكرامة في هذا البلد العربي المسلم.

5/ شكيب أرسلان يكتب عن تونس:

ليس غريبا على الأمير شكيب أرسلان أن يكتب في جريدة الشورى عن القضية التونسية، فقد سبق له أن كتب عنها في كثير من الصحف العربية في العشرينات من القرن الماضي، وخصص

[1] الشورى، العدد 273، 7 ماي 1930، ص 2.

[2] الشورى، العدد 275، 27 ماي 1930، ص 2.

لها في الثلاثينات حيزا كبيرا في مجلته الأمة العربية الصادرة في جنيف بسويسرا. [1]

صدرت جريدة الشورى عددها الثاني عشر بمقال طويل للأمير شكيب أرسلان يحمل عنوانا مثيرا: «نكتة من نكت العدل الفرنسي في تونس». انطلق من كتاب « تونس الشهيدة» الذي ألفه -في نظره – نخبة من الأدباء التونسيين (هو مؤلف من طرف الثعالبي) ليكشف عن الفظائع التي كانت تمارسها السلطة الفرنسية في تونس على التونسيين. وقال أرسلان أن الكتاب وثيقة نادرة تترجم الواقع الاستعماري في تونس ولهذا يدعو إلى تعريبه وطبع آلاف النسخ منه وتوزيعه مجانا من أجل فضح السياسة الفرنسية في تونس ومواجهتها بالدليل الملموس الذي جاء به هذا الكتاب.

وتناول أرسلان الأساليب الماكرة التي يلجأ إليها الاستعمار لجذب عواطف المستعمرين وتجنيدهم رهبا ورغبا للدفاع عن مصالحه الإستراتيجية، ثم نكرانه بعد ذلك لتضحياتهم واستماتته في الاستغلال والاستعباد. وضرب أرسلان مثلا يتمثل في مشاركة التونسيين في الحرب العالمية الأولى إلى جانب فرنسا، غير أن هذه الدولة المستعمرة نسيت كل وعودها بتحريرهم وإعطاء حقوقهم بمجرد انتصارها على ألمانيا وحلفائها. بل سنت قوانين في تونس استقوت بها الأقلية الأوروبية واستضعفت جراءها الأغلبية المسلمة؛ فالإقامة العامة الفرنسية أسست –على سبيل المثال– مجلسا يضم **40** مندوبا يمثلون **10** آلاف أوروبيا، و**18** مندوبا منهم **15** مسلما و**3** يهودي يمثلون **2** مليون تونسي[2]!

---

[1]مولود عويمر. أعلام وقضايا في التاريخ الإسلامي المعاصر. دار الخلدونية، الجزائر، 2007، ص 38.

[2]شكيب أرسلان. نكتة من نكت العدل الفرنسي في تونس. الشورى، العدد 12، 7 جانفي 1925، ص 1.

إنها قسمة ضيزى تتناقض مع كل مبادئ حقوق الإنسان التي تتباهى بها فرنسا التي تعتبر نفسها حامية القيم الإنسانية وحارسة معبد العدل! وتتهم كل من يذكّرها بفظائعها الاستعمارية بالتشويش على مشروع تمدينها للشعوب وتكوينها لتكون جاهزة لقيادة نفسها بنفسها في أجل غير مسمى!

سادسا: ليبيا

1/ الحركة السنوسية:

كانت تربط الأستاذ محمد علي الطاهر علاقات متينة بالإمام أحمد الشريف السنوسي شيخ الطريقة السنوسية ونزيل ليبيا، وتبادلا الرسائل في قضايا الكفاح القومي والنضال التحرري. ويكفي دليلا على ذلك هذه الرسالة التي أرسلها الإمام السنوسي إلى محمد علي الطاهر. وقد بعثها من مكة المكرمة، وهي مؤرخة بـغرة محرم **1349** هـ الموافق لشهر جوان **1930** م.

وقد فضل الأستاذ الطاهر أن يخلدها فنشرها في جريدته، ولا بأس أن نعيد نشرها هنا لتعميم الفائدة: « بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. من عبد ربه خادم الإسلام أحمد الشريف السنوسي إلى حضرة الشهم الهمام الفاضل الماجد الكامل كريم الشيم عالي الهمم ولدنا العزيز محمد علي الطاهر حفظه الله ووقاه آمين. السلام التام والرضوان العام عليكم ورحمة الله وبركاته ومغفرته ومرضاته على الدوام وبعد، فقد وصل الينا كتابكم وقام لدينا مقامكم وحمدنا الله عز وجل على دوام صحتكم وسلامتكم. وإن سألتم عنا فلله مزيد الحمد في خيرات عميمة ومسرات جسيمة أدامها الله على الجميع بمنه وكرمه آمين.

وقد سرنا ما رأيناه في الشورى الغراء جوابا منكم للسيد اليمني الذي يريد أن يتبرع بإعانة المجاهدين بأنكم مستعدون لإيصال الإعانة إلى المجاهدين فالله يجزيكم أفضل الجزاء ويحفظكم من مكايد الأعداء ويكفيكم شر كل ذي شر و لازلنا داعين لكم تجاه البيت المعظم والمقام والملتزم بصلاح الأحوال وبلوغ الآمال ونيل المقاصد وعلى الله القبول إنه أكرم مسؤول وخير مأمول ودمتم محفوظين وبعين الرعاية ملحوظين والسلام.» [1]

إن هذه الرسالة المملوءة بآيات التقدير والاعتراف المتبادل بين العلمين تبرز مكانتهما العالية في ميدان الكفاح القومي، وتثبت تواصلهما من أجل دعم حركة الجهاد الإسلامي في ليبيا، فمحمد علي الطاهر كان ضمن القادة العرب الذين دعموها بمختلف الوسائل ومنها إيصال التبرعات إلى المجاهدين الليبيين عن طريق الإمام السنوسي الذي واصل نضاله من بعيد غير مستسلم مؤمنا بالنصر القريب. و قد تحقق ذلك بعد سنوات عندما سقط الحكم الفاشستي وعادت العائلة السنوسية إلى طرابلس لتحكم البلاد تحت الانتداب البريطاني ثم في ظل الاستقلال الوطني.

وقلما نشرت جريدة الشورى أخبارا عن هذه الأسرة وتنقلاتها في الأقطار العربية بعد طردها من ليبيا من طرف الاستعمار الايطالي. ولم تقدم كذلك معلومات وافية عن هذه الأسرة الجزائرية العريقة ونزيلة ليبيا حاملة لواء الدعوة وبناء الدولة.

[1] الشورى، العدد 282، 16 جويلية 1930، ص 1.

2/ جهاد عمر المختار:

كانت المقاومة الليبية تحت لواء الشيخ عمر المختار من أبرز الأحداث التي عاشتها ليبيا في الثلث الأول من القرن العشرين. غير أن المتتبع لجريدة الشورى خلال هذه الفترة يخيل إليه أن هذا البلد العربي كان يعيش خارج الحراك النضالي وبعيدا عن الأطماع الاستعمارية. ولم تتغير هذه الصورة إلا في نهاية العشرينات، عندما نشرت الجريدة بيان عمر المختار إلى الشعب الليبي في جويلية **1929** لتكسر الحاجز الإعلامي الذي فرضته عليه السلطة الإيطالية.

خاطب قائد المجاهدين كل الذين غرتهم الوعود الكاذبة التي قطعتها ايطاليا على نفسها عشية احتلالها لليبيا عبر المناشير المكتوبة بالعربية زاعمة إنقاذها للبلاد من بطش الأتراك ومساعدة الليبيين على التحرر والتطور. غير أن الاستعمار غدر بكل من وثق به وتعامل معه بالاحتقار. لقد حانت ساعة الفصل والفرقان لمواجهة غدر العدو التمرد عليه والانضمام إلى المقاومة الوطنية. فالوحدة تصنع القوة، والقوة تصنع النصر. [1]

وننبه هنا إلى أن هذا البيان يرمي كذلك إلى استعطاف الرأي العام العربي والإسلامي [2] الذي فترت حماسته وقلصت مساندته مع مرور الأعوام. وتفاعلت الشورى مع هذا الخطاب، فنادت

---

[1] الشورى، العدد 283، 23 جويلية 1929، ص 2.

[2] عن أصداء المقاومة الليبية في الجزائر، أنظر: ناصر الدين سعيدوني. صدى كفاح عمر المختار في الجزائر. الثقافة (الجزائر)، العدد 56، مارس-أفريل 1980، ص 99-114.

العرب والمسلمين إلى مساعدة جهاد عمر المختار بالمال.[1] ودأبت بعد ذلك على نشر أنباء انتصارات المقاومة لرفع من معنويات المجاهدين وتجنيد المساندين.[2]

كما تجندت الشورى للرد على الدعاية الايطالية التي تقلل من خسائرها وتعظم من انتصاراتها على الثوار الليبيين. كما تحذر من الوقوع في فخ الآلة الإعلامية الايطالية التي تسمي المجاهدين بقطاع الطرق.[3]

3/ سليمان الباروني مجاهد بلا عنوان:

وقع سجال حاد بين الأمير شكيب أرسلان وسليمان الباروني حول سبل تحقيق الوحدة السياسية العربية. وقد ساندت الشورى وجهة نظر الأمير أرسلان حيث نشرت له سلسلة من المقالات في الصفحة الأولى. وقد انتقد الباروني ذلك واعتبره تحيزا سافرا لا يخدم الحقيقة والقضية العربية التي تأسست من أجلها هذه الجريدة.

غير أن هذا الاختلاف السياسي لم يؤثر على رأي الجريدة في شخصية الباروني الذي تعتبره من أكبر زعماء الشرق المغضوب عليهم من الاستعمار الأوروبي نظرا لآرائه التحررية الجريئة ومواقفه الصامدة وجهاده المستمر بالسيف والقلم.

وذكرت الجريدة أن الباروني أصبح غير مرغوب فيه في كثير من الدول العربية والإسلامية التي يسيطر عليها الأوروبيون. فلم

---

[1] الشورى، العدد 325، 5 أوت 1931، ص 2.

[2] الشورى، العدد 325، 5 أوت 1931، ص 2.

[3] الشورى، العدد 88، 16 جويلية 1926، ص 2.

يسمح له بالهجرة إلى مصر واستقدام عائلته من ليبيا وتركيا.[1] وهكذا عاش الباروني لاجئا بعيدا عن وطنه إلى أن مات غريبا في عام **1940**.

4/ التضامن مع الشعب الليبي:

تجاوب القراء مع مقال نشره الأمير شكيب أرسلان في جريدة الشورى تحت عنوان « الفظائع الجارية في طرابلس الغرب». فقد بيّن فيه كيف استحوذ الايطاليون على مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة، ووصف اعتداءاتهم المتكررة على المساجد ومدارس القرآن، واستهتارهم بالرموز الإسلامية واستحياء النساء المسلمات وقتل الأبرياء.[2] وختم مقاله بتوجيه نداء إلى كل الأحرار للاحتجاج على هذه الممارسات الوحشية التي تتناقض مع العدل والشرف وقوانين الحرب.

وكان التونسيون أول من تفاعل مع هذا النداء فأرسلوا رسالة إلى جمعية الأمم المتحدة للاحتجاج على جرائم الايطاليين في ليبيا التي تتمثل في «التعدي على الدين الإسلامي المقدس وإزهاق الأرواح البريئة الذين لا ذنب لهم سوى الدفاع عن شرفهم المداس وعرضهم الممزق واستقلالهم المغتصب...».[3]

ونشرت الشورى عرائض واحتجاجات العرب والمسلمين المتضامنين مع المقاومة الليبية، أذكر منها بيان التنديد الذي أصدرته

[1] الشورى، العدد 82، 28 ماي 1926، ص 2.

[2] شكيب أرسلان. الفظائع الجارية في طرابلس الغرب. الشورى، العدد 321، 22 أبريل 1931، ص 1.

[3] الشورى، العدد 325، 27 ماي 1931، ص 3.

جمعية حقوق الإنسان في باريس تدعو عصبة الأمم المتحدة إلى التحقيق في تهجير آلاف من المسلمين الليبيين نحو إيطاليا لتنصيرهم دون اعتبار للجوانب الأخلاقية والإنسانية.[1]

وحرصت الجريدة على متابعة آخر أصداء المقاومة الليبية في العالم العربي وذلك من خلال نقل نشاطات الدعم المختلفة التي تنظم عبر الأقطار العربية من حين إلى آخر. ومن هذه الأخبار تنظيم المركز العام لجمعية الشبان المسلمين بالقاهرة عدة وقفات في القاهرة للتعبير عن سخطها من الاحتلال الايطالي، وتقرر تنظيم مظاهرات احتجاج ومقاطعة للسلع الايطالية، وشاركت في فعالياتها النخبة السياسية والفكرية أمثال محب الدين الخطيب، ومنصور فهمي...الخ

كذلك انعقد في القاهرة اجتماع بمناسبة الذكرى الأولى للظهير البربري حظره قادة العرب والمسلمين منهم: عبد العزيز الثعالبي (تونس)، أحمد زكي باشا (مصر)، الحسن بوعياد (المغرب)، عبد القهار مذكر (جاوة)، سامي السراج (سوريا)، حسين التوايني (الهند)... وحرص الجميع على التنديد بالسياسة الايطالية في ليبيا كما اتفقوا على تشكيل لجنة للتحقيق في الجرائم الإيطالية.[2]

ولم تقتصر الجريدة على تسليط الأضواء على النشاطات القريبة منها في القاهرة، فقد أشارت إلى أن اليمنيين أقاموا صلاة الغائب على الشهداء الليبيين بعد صلاة العيد بإمامة الشيخ محمد علي الهتاري.[3] كما تخبر عن الجرائد والمجلات المهتمة بهذا الموضوع، وفي هذا السياق ذكرت أن مجلة

---

[1] الشورى، العدد 335، 5 أوت 1931، ص 2.

[2] الشورى، العدد 324،20 ماي 1931، ص 3.

[3] الشورى، العدد 323، 13 ماي 1931، ص 3.

الأمة العربية [1] الصادرة في جنيف تضمنت في عددها الرابع الصادر في عام **1931** مقالة عن فظائع إيطاليا في ليبيا بقلم الأمير شكيب أرسلان. [2]

وقالت الجريدة في عددها **322** الصادر في **6** ماي **1931** أنها تلقت رسائل احتجاج كثيرة من كل أنحاء العالم الإسلامي، واعتذرت عن عدم قدرتها على نشرها كلها لأن ذلك يتطلب أضعاف حجم الجريدة، فاكتفت بتلخيص بعضها خاصة الرسائل القادمة من الشام ومن مختلف المدن المصرية. [3]

هذه بعض الصور التي قدمتها جريدة الشورى القاهرية عن أحوال المغرب العربي الذي كان يحظى من حين إلى آخر باهتمامات محرريها أو مراسليها. ولا شك أن الصورة تختلف من بلد إلى آخر فذلك راجع إلى أسباب مختلفة أذكر منها أن المثقفين في تونس والجزائر كانوا يراسلون الجريدة ويطعمونها بالمقالات والتقارير التي تكشف عن تطور الحياة السياسية والثقافية في البلدين بينما كانت كتابات النخبة المغربية والليبية نادرة، وانعكس ذلك على المساحة الإعلامية المخصصة لهما.

كما بينت هذه الدراسة صلة عدد من قادة الكفاح الوطني في المغرب العربي بجريدة الشورى وصاحبها محمد علي الطاهر من خلال الرسائل التي أشرنا إليها.

---

[1] عن دور هذه المجلة في تنوير الرأي العام الغربي والعربي حول القضايا العادلة للمستضعفين، أنظر:

Anne-Claire de Gayffier-Bonneville, « Renaissance arabe et solidarité musulmane dans La Nation arabe », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. 95-98 | avril 2002.

[2] الشورى، العدد 324، 20 ماي 1931، ص 2.

[3] الشورى، العدد 322، 6 ماي 1931، ص 2.

ترجمة و تقييم دراسة شارل ديبري (Charles DESPREZ)

أة. رقية شارف، جامعة الجزائر 02

تعتبر مرحلة نقد المصادر خطوة أولى و مهمّة في إعادة تركيب وبناء الحادثة التّاريخيّة بهدف فهمها فهما صحيحا ومنطقيّا. وبدونها لا يمكن الوصول إلى كتابة تاريخيّة صحيحة وموضوعيّة.

ومن المصادر الّتي نعتمدها في كتابة تاريخ الجزائر في الفترة الإستعماريّة للقرن التّاسع عشر، و في شقّه الاجتماعي خاصّة، هو ما تركته الكتابات الأجنبيّة عامّة والفرنسيّة على وجه التّحديد، وهذا النّوع من المصادر لا بدّ من إخضاعها هي الأخرى للبحث والتّقييم قبل العزم على الأخذ بها أو تركها، وفي هذا الإطار ارتأينا أن نقف عند هذه الدّراسة المعنونة بالمشاغل الإسلاميّة للكاتب الفرنسي شارل ديبري.

مقدّمة:

في كل جيل من الأجيال أخيار وخيرهم من له في العلم أخبار

هذا ما قاله أبو القاسم الحفناوي أحد أعلام الجزائر في مطلع القرن العشرين.

ولما كان الأستاذ الدكتور، والمؤرخ الأكاديمي، والباحث المتمرّس ناصر الدين سعيدوني من أخيار أعلام الجزائر المستقلة علما، وأخلاقا، وأستاذية، لم أتردد لحظة واحدة في المشاركة في هذا الكتاب التكريمي لشخصه الكريم. وهي مبادرة طيبة أتمنى أن

تتلوها أخرى عبر ربوع هذا الوطن الذي ينتشر فيه طلبة الأستاذ ناصر الدين سعيدوني.

درست على الأستاذ في مرحلة الليسانس وحدة **المنهجية التاريخية** سنة1989 بمدرجات جامعة خروبة، ثم وحدة **الجزائر في العهد العثماني** سنة **1990** بجامعة الجزائر، فكان لنا الأستاذ كتابا مفتوحا ومنهجا علميا مستقيما وفكرا متقدا وناقدا.

ثم كان لي الحظ أن درست عليه طيلة مرحلة الماجستير عدة وحدات في السنوات **1993-1994-1995**، فكان لي الشرف أن أناقش تحت إشرافه مذكرة الماجستير سنة **1995** ثم رسالة الماجستير سنة**2000** فكان أبا حنونا، صبورا على ظروفي، وأستاذا مشجعا، مكونا وصارما، -أدامه الله لنا وأنعم عليه بالصحة والعافية- .

فارتأيت المشاركة بموضوع يندرج ضمن نقد المصادر، التي طالما علمنا الأستاذ كيف ننقدها قبل أن نوظفها في الكتابة التاريخية.

ونحن نطّلع على رصيد المكتبة الوطنيّة الجزائريّة استوقفتنا هذه الدّراسة الفرنسيّة حول المجتمع الجزائري في القرن التّاسع عشر، والّتي قد تكون مرجعا لكثير من الدّراسات التّاريخيّة، والاجتماعيّة. لذلك أردنا ترجمتها ووضعها في سياقها التّاريخي من حيث مضمونها؟ وأهداف وتوجّهات صاحبها؟ ومدى إمكانيّة الاعتماد عليها كمرجع للمجتمع الجزائري في فترة استعماريّة، وكوجهة نظر فرنسيّة؟

1. الشّكل العام للمقال:

تحمل هذه الدّراسة رقم أربعة من مجموعة ثمانية دراسات لنفس المؤلف، نشرت في شكل كتاب [1]، يضمّ مقال شارل ديبري [2] (Charles Desprez) «الـمشاغل الإسلاميّة»[3] « Les ouvroirs musulmans» أربعة عشر صفحة.

طبع الكتاب في مدينة الجزائر عام **1863** كما هو مثبّت في بداية المقال و نهايته حيث جاء التّاريخ مفصّلا في نهايته **15** أفريل **1863**.

لا تحتوي هذه الدّراسة على عناوين فرعيّة بل جاءت على شكل فقرات تحمل أفكار متسلسلة في أسلوب قصصي للمؤلف. كما جاءت خالية من الهوامش و الإحالات أي أنّ الكاتب لا يذكر مراجعه في كتابة مقاله هذا. و لكن بعد قراءتنا رأينا أنّ ذلك أمر طبيعي طالما أنّ الكاتب يحكي لنا أحداثا عايشها و كان واحدا من أبطالها.

2. عرض أفكار المؤلّف:

نحاول في مقالنا هذا عرض أهمّ الأفكار الّتي تناولها الكاتب[4]. كتب شارل ديبري – حسبما يقول- [5] بدافع الفضول للتّعرّف على وضعيّة المجتمع الجزائري في القرن التّاسع عشر (**19**م) من خلال وضعيّة المرأة الجزائريّة، فهو لم يكتف بما سمعه من المعمرين، ولا من دراسته للفن الموريسكي بل قام بمغامرته بين شوارع مدينة الجزائر.

وكما يبدو أنّ ما كتبه عبارة عن تقرير موجه إلى السّيدة بارونة الدوموزان [6] (DE MOUSIN).

بداية يصف لنا الموكب النّسائي الّذي صادفه في الشّارع حيث كان يعتقد أنّ تلك النّسوة اللّواتي كنّ ترتدين الحجاب مسيحيات، لكنّه توصّل إلى أنّهنّ جزائريّات (أهالي) على حدّ قوله[7].

فأوّل سؤال طرحه هو سبب خروجهنّ من البيت؟ هذا الأخير الّذي وصفه بالسّجن، لأنّ المرأة الجزائريّة في اعتقاده لا تخرج من البيت إلاّ يوم زواجها. و هو يعطي الإجابة عن هذا السّؤال حيث يرجع فضل خروجهنّ إلة السّيدة لوس [8] Luce الّتي أسّست مدرسة على غرار المدرسة العربيّة – الفرنسيّة للذّكور و المسيرة من طرف السيد دوباي [9] Depeille.

أطلق على مدرسة لوس اسم «المدرسة العربيّة الفرنسيّة للبنات المسلمات» وفيها أخذت السّيدة لوس على عاتقها تعليم الفتيات (الموريسكيات)[10] دروسا في الخياطة و بعض مفاهيم القراءة والكتابة الفرنسيّة ودروسا في الحساب.

ورغم الدّعم المقدّم لهذه المدرسة من طرف الحكومة والمتمثّل في توفير المقرّ لها، والّذي كان في شارع طولون و تخصيص راتب يقدّر ب **1500** فرنك للمديرة، و تحمل نفقات التّلميذات.

حيث تجاوزت مجموع القروض الممنوحة لهذه المدرسة **12000** فرنك سنويّا[11]، رغم ذلك فإنّ هذه المدرسة أثبتت فشلها، علّل

الكاتب هذا الفشل بكون الفتاة الجزائريّة الّتي تتكوّن في هذه المدرسة لا تساوي المرأة الأوربيّة في العلم و الذّكاء ولو ارتقت بعض الشّيء عن مثيلاتها اللّواتي بقين في البيت.

من جهة أخرى كون الفتيات اللّواتي يتعلّمن في هذه المدارس يصبحن غير مقبولات سواء من طرف مجتمعهنّ لأنّهنّ خرجن عن العادات، أو من طرف المعمّرين الّذين ما يزالون ينظرون إليهنّ بازدراء.

لكنّ فشل هذه التّجربة استفادت منه سّيدة أخرى و هي السّيّدة باروال Barroil[12]. تميّزت هذه الأخيرة عن الأولى أي السّيدة لوس بكونها متعمقة في معرفة العقليّة و العادات الخاصّة بالأهالي، و استفادت من فشل تجربة السّيدة لوس، حيث فتحت مشغلا لتكوين الفتيات في الأعمال اليدويّة المختلفة والّتي تناسب المرأة الجزائريّة خاصّة.

وحسب المؤلّف، نجح هذا المشغل في إعطاء الأمل للمرأة (المورسكيّة) هذا من جهة، و من جهة أخرى كسبت هذه المؤسّسة ثقة أولياء البنات وأصبح مجتمعهنّ يتقبلهنّ؛ بل إنّ نجاح تجربة السّيدة باروال دفع بالسّيدة لوس إلى تحويل مدرستها إلى مشغل له نفس صلاحيّات مشغل السّيدة باروال و تمّت مصادقة المجلس العام على هاتين المؤسّستين بعد اجتماع له يوم **18** سبتمبر **1861**[13].

كانت الإدارة تزود المؤسّستين بالمقر و ب**100** منحة للتّكوين، قيمة هذه الأخيرة خمسة فرنكات في الشّهر، منها ثلاث فرنكات للتّلميذة الواحدة، و اثنان للمديرة.

أمّا مدّة التّكوين فهي سنتين لفتيات يتراوح سنّهنّ ما بين العاشرة و السادسة عشر، كما أنّ هناك من الفتيات من تبقى في

المشغل بعد انقضاء السّنتين و ذلك حسب قدراتهنّ و طبيعة عملهنّ.

أمّا جهاز التّسيير للمشغل فيتكون من سبع سيّدات مديرات (مجلس السّيدات المديرات) كمراقبات: خمس فرنسيّات ومسلمتين، كما يوافق المجلس على بعض المرافقات للبنات في الذّهاب و الإياب، وتحصل مديرات المشغل أيضا على رواتبهنّ من خلال الرّبح النّاتج عن تسويق الأعمال الجاهزة الّتي تنجزها الفتيات.

بعد هذه المعطيات الإداريّة يذهب المؤلّف بنفسه إلى عين المكان وبالضّبط إلى مشغل السّيدة باروال فبعد مشقّة الطّريق التي تحملها المؤلّف، وبعد إبداء إعجابه بالطابع المعماري للبناء الشّرقي الّذي تتّصف به شوارع مدينة الجزائر حيث لمسنا نفور المؤلّف من البناء الأوروبي. بعد ذلك دخل رفقة قائدته إلى المشغل حيث استقبل من طرف السّيدة باروال صاحبة المشغل، فأبدى إعجابه بطابع المقر الّذي هو طابع شرقي و الّذي أسهب في وصفه و بجمال فتيات المشغل، وجودة إنتاجهنّ المتميّز بفنيّة راقية بعدما كان يظنّ أنّهنّ حمقاوات كما يرجع المؤلّف تخلّف الفتاة الجزائريّة للدّين الإسلامي ،و عبقريتها في هذا المجال الإبداعي للفنّ الموريسكي، والّذي يبدو من خلال المقال أنّ الكاتب مولع به.

كما يبرز الكاتب مكانة المشغل الاقتصاديّة و الّتي كانت مكانة معتبرة حسب ما سجّله على لسان السّيدة باروال:»كثرة الطّلب على إنتاج الممشغل و رواج هذه البضاعة سواء في الجزائر حيث

لا تقتنيها إلاّ النّساء الرّاقيات اجتماعيّا. أو في أوربّا حيث يقتنيها الإنجليز من شارع طولون و شارع عبد الرّحمن و هو (المركز التّجاري للمشغل)[14] بمدينة الجزائر.

نتيجة النّجاح المحقّق من طرف هذا المشغل اقترح المؤلف رفع عدد المنح من **100** إلى **150** منحة، وبتمديد مدّة التّكوين إلى ثلاثة أو أربعة سنوات لأنّه حسب المؤلّف الفتاة الّتي تتخرّج من المشغل تكون صغيرة السّنّ.

بالإضافة إلى اهتمام دوبري بالأمور الإداريّة نجده يهتمّ بوضعيّة الفتاة الجزائريّة داخل المشغل وخارجه. فداخل المشغل وصف هيئتها، وأعجب بنشاطها وحماسها و بجودة إنتاجها، وما كانت تتناوله كغذاء يومي. أمّا وضعيّتها خارج المشغل فكانت الفتاة الجزائريّة مدفوعة للعمل في هذا المشغل بالفقر المدقع الّذي كانت تتخبّط في عائلتها فكانت ما تتقاضاه **1,50** فرنك يوميّا كافية لتلبية حاجيات أسرتها.

ومن هنا يجعل المؤلّف الفقر والحاجة حافزا لتحرّر المرأة الجزائريّة؛ يستطرد المؤلّف ليتحدّث عن الشاب الجزائري الّذي يتكون في المدرسة العربية الفرنسيّة، فهو إمّا ابن قاض، أو ابن مفتي، أو ابن آغا، يدفع للتّكوين في هذه المدرسة باقتناع أوليائه بالثّقافة الفرنسيّة الّتي يتلقاها، ثمّ يحدّثنا عن نتائج هذا التّكوين الّذي يحول ارتباطه ببنت الدوار فهؤلاء الشّبّاب إمّا يتزوّجون أوربيّات، و إمّا بنات المشغل و إذا حدثت هذه الخطوة الأخيرة حسب المؤلّف تكون الجزائر قد دخلت الحضارة، والحضارة

حسب ديبري هي اتّحاد الأعراق واندماج العادات وتآلف العبادات.

وختاما لهذه المقالة صنّف المؤلّف العالم إلى عالمين: عالم غربي فيه المرأة متحررة فهو عالم متحضّر، و عالم إسلامي فيه المرأة محتقرة و بالتّالي هو عالم متخلّف، فوضعيّة المرأة عند صاحب المقال هي الفاصل الحضاري لأي مجتمع كان.

3. مناقشة و تقييم الأفكار الواردة في المقال:

إنّ مقالا كهذا لا يسهل تقييمه من الوهلة الأولى، بل يتطلّب قراءة متأنّية ومتكرّرة ووقوفا عند المصطلحات التّاريخيّة والحضاريّة الّتي تدلّ على توجّهات صاحبها، وموقعه من أحداث عصره، ونقصد بذلك وبصفة خاصّة موقعه من القضيّة الجزائريّة هي قضيّة احتلال فرنسي.

ينطلق ديبري في دراسته للمجتمع الجزائري وبصفة خاصّة لوضعيّة المرأة الجزائريّة من منطلق ديني، مسيحي حضاري ويبرز ذلك جليّا في مقدّمة رسالته هذه ،وفي خاتمتها بحيث يجعل المرأة المسيحيّة امرأة متحرّرة بفضل العقيدة المسيحيّة والمرأة المسلمة إمرأة محتقرة بسبب خضوعها لقوانين القرآن الّتي هي قوانين جائرة في نظره.

هذا يقودنا إلى سبب عنونة دراسته بالمشاغل الإسلاميّة وليس بالمشاغل الموريسكيّة مثلا. رغم إعجاب ديبري الكبير بالفنّ الموريسكي وتكراره مصطلح الموريسكيّات ...؟

فربّما يريد بذلك التّركيز على الإسلام كدين أكثر منه كفن، كأنّه يبرز فضل المشغل والمبادرة التي بادرت بها هاتان السّيّدتان على المسلمات في إخراجهنّ من التّخلّف الّذي يرجعه ديبري للإسلام.

فهذا التّحيّز يجعلنا ننفي عن المؤلف صفة المؤرخ طالما لو يتوفّر على الموضوعيّة في تحليل الأحداث والّتي هي ضالّة المؤرّخ المنشودة.

فهو يصف عهود ما قبل الاستعمار الفرنسي أي قبل **1830** بالعهود المظلمة لأنّها ساهمت في تخلّف المرأة الجزائريّة، لكنّه لم يعط تحليلا دقيقا لهذه العهود المظلمة-على حدّ تعبيره-، ولم يحدّدها و لم يبيّن كيف ساهمت في تخلّف المرأة الجزائريّة. بل اكتفى بالتّهجّم على القرآن باعتباره وسيلة قمع و ردع للمرأة الجزائريّة. ومن هنا نقف عند قصر ثقافة المؤلف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، و بالضّبط للأحكام الإسلاميّة الّتي تحدّد حقوق وواجبات المرأة المسلمة، كما نجد تعاليم الإسلام تكرم المرأة وتعطيها مرتبة مرموقة في المجتمع. فهو لم يضرب لنا أمثلة عن نساء مسلمات تداولت على السّلطة أو تخرجت من مدارس، بل اكتفى بالأحكام الظّاهريّة كونه ملاحظا لا أكثر وأنّ اتّفاقنا معه في الظّاهرة فهي في الحقيقة تعود إلى العادات والتّقاليد أكثر منها لتعاليم الإسلام.

ونشير هنا أنّ ما كتبه ديبري عبارة عن تقرير مرسل إلى السّيّدة بارونة موزان بمقاطعة فرنسا، حيث استعمل مصطلحات تدلّ على

أهدافه و دوره في الحركة التّبشيريّة، مثل الموريسكيات اللّواتي هنّ في نظره يتميّزن عن النّساء (الأهالي) كذلك وصفه للسيدة باروال والسيدة لوس بالكريمات والمنقذات والمحضرات للفتيات الجزائريّات.

ومن ثمّ نرى أنّ شارل ديبري ممّن ساهموا في تحليل المجتمع الجزائري و التّعمّق في أسراره بغرض تعبيد الطّريق للغزو الفكري والنّتائج الّتي ينتهي إليها لدليل على ذلك، كما أنّه يبيّن لنا النّتائج الاقتصاديّة الطيبة الّتي تجنيها هذه المشاغل، لكنّه لم يحدّثنا على أنّ هاته الفتيات تقتنين من هذا المنتوج الراقي، الّذي اجتهدت وتفنّنت في صنعه؟ بل حدّثنا على أنّ هذا المنتوج من نصيب المرأة الأوربيّة الرّاقية.

فلماذا لم يطرح قضيّة العدالة الاجتماعيّة هنا الّتي تغنى بها مرارا و تكرارا، و لماذا لم يعط الأسباب الحقيقيّة للفقر الّذي كان يدفع المرأة الجزائريّة إلى العمل في مثل هذه المشاغل و الّذي هو السّياسة الاستعماريّة في حدّ ذاتها، وركّز على كون المشغل أداة لتحرير المرأة؟ هذه المآخذ نعتبرها طبيعيّة ما دام صاحب المقال كتب عن الجزائر لا للجزائر فإنّ المقال في حد ذاته فتح أعيننا على الكثير من الأشياء المهمّة كدور الجمعيّات التّبشيريّة وأشكالها ومنها هذه المشاغل في محاولة تغريب المرأة الجزائريّة، وبالتّالي محاولة تغيير البنية الاجتماعيّة وتحقيق السّيطرة الاجتماعيّة.

كما أنّه لم يستعمل مصطلح جزائريّة إلاّ مرّة واحدة، بل استعمل كثيرا لفظ المرأة الموريسكيّة، والمرأة المحليّة (الأهليّة) لأنّ

في كلمة جزائريّة اعترافا ضمنيّا بالهوية الجزائريّة ونفيا للاستعمار بل وظف كلمة جزائريّة كمدلول جغرافي. كما كانت هذه المشاغل وسيلة من وسائل حركة التّبشير الّتي كانت تنشط في الجبال كما كانت في قلب المدن، ومنها مدينة الجزائر كنموذج، والّتي يذكر دوبري شوارعها، أزقّتها، أبوابها، عمارتها بكل دقّة وتفصيل.

ويبدو أنّه كان جد معجب بالفنّ المعماري الّذي ينعته بالأهلي وبتربية وأخلاق الفتيات الجزائريّات العالية. وروح الإبداع الّذي كانت تمتلكنها.

خاتمة:

رغم أنّ دراسة ديبري ليست تأليفا تاريخيّا موثّقا فهي وثيقة تاريخيّة مهمّة تعبر عن وجهة نظر أجنبيّة للمجتمع الجزائري عامّة وللمرأة الجزائريّة خاصّة خلال القرن التّاسع عشر. يمكن إدراجها ضمن آراء تتفق معها في كيفيّة وطريقة وأهداف الطرح أو نقارنها بوجهة نظر محليّة كتبت عن المجتمع الجزائري في نفس الفترة لكن بطرح و طريقة و أهداف أخرى.

ويبقى شارل ديبري واحدا من المئات الّذين خدموا الحركة الاستعماريّة الفرنسيّة في الجزائر عن طريق الحركة التّبشيريّة الّتي كانت مسايرة لها بكتاباته سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وسواء أعلن عن ذلك أو لم يعلن.

الهوامش:

1) رقم الكتاب في المكتبة الوطنيّة الجزائريّة هو **4/ 58950**.

2) يبدو من خلال المقال أنّ شارل ديبري من الكتاب الّذين انشغلوا بالبحث و الغوص في أعماق و أسرار المجتمع الجزائري.

3) Charles Desprez; « les ouvroirs musulmans », Alger, publie par le courrier de l'Algérie, **1863**.

4) أنظر ترجمتنا لدراسة ديبري كاملة في نهاية مقالنا.

5) Desprez; op ct, p. **4**.

6) دوموزان DE MOUSIN هي مقاطعة تقع جنوب فرنسا.

7) Ibid, p. **4**.

8) السّيدة لوس LUCE: هي أوّل من أسّست مدرسة لتعليم الفتيات الجزائريّات ثمّ تمّ تحويلها إلى مشغل.

9) المدرسة الّتي يسيرها دوباي De peille متخصّصة في تعليم الذّكور و هذه المدرسة أعطت نتائج إيجابيّة عكس مدرسة لوس أنظر:

Desprez; op cit, p. **5**

10) وضعنا الموريسكيات بين قوسين و غيرها من المصطلحات لأنّها جاءت هكذا في أصل المقال، وحتّى نحافظ على لغة وفكرة المؤلّف.

11) Desprez; op cit, p. **5**.

12) السّيدة بارول Barroil ولدت في إفريقيا على حد تعبير المؤلف وكانت عائلتها قد سكنت مدينة الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي أي قبل **1830**. أنظر:

Desprez; op cit, p. **5**.

13) Ibid, p. **6**.

14) Ibid, p. **6**.

*ترجمة مقال شارل ديبري:

إلى السّيّدة بارونة دو موزان (DE MOUZIN) يجب أن تفخري سيّدتي العزيزة بيوم تعميدك فالمرأة المسيحيّة مساوية

للرّجل، وفي أغلب الأحيان قائدته لأنّ مريم تحتلّ مرتبة شرفيّة في السّماء العليا.

وبالعكس نجد المرأة المسلمة ليست في هذا العالم إلاّ عبدا، وفي العالم الآخر منعدمة الوجود، لأنّ القرآن أنقص من قيمتها حيث جعلها تساوي ثمن **1/ 8** حق الفرد، وبإمكان المسلم أن يتزوّج أربعة نساء وهذا يمثل بالنّسبة له أربعة أجزاء. وجعل منها سلعة للمتاجرة حيث تخضع لقسوة الزّوج بدون حق الدّفاع عن نفسها، وتمنع من الحضور إلى بيوت الله (المسجد)، وهذا منطقي في القرآن لأنّ المرأة في نظر القرآن ليست لها روح ولا مكان في الجنّة، بالإضافة إلى الأحكام الشّديدة للقرآن تضاف التقاليد البالية المتوحشة.

قراءة كتاب واحد لا يكفي بأن أعرف كلّ شيء فأردت الاستعلام في أماكن أخرى، و دراسة المرأة الموريسكيّة في عقر دارها، في المقبرة، في الحفلات، ربّما أتعرف عليها بعض الشّيء وأتمكّن من وصف شكلها و هيئتها.

ومن هنا اسمحي لي أن أقصّ عليك بشهادة القلم، واحدة من أهم الحلقات الّتي زودت أبحاثي من خلال العادات الإفريقيّة.

في أمسية وأنا أتمعّن الأحياء القديمة لمدينة الجزائر، لمحت مئات من الفتيات تسير مثنى مثنى، في البداية اعتقدت أنّهنّ أخوات مسيحيّات. تضعن الخمار الأبيض، مظهرهنّ وضيع، خطواتهنّ محتشمة ومتّزنة. لكنّني عرفت فيما بعد أنّ ذلك لم يكن سوى استعراض لشابات مورسكيات، حيث تتقدّمهنّ الأكبر سنّا.

هذا اللّقاء قلب كلّ الأفكار الّتي كنت اعتقدها عن حالة النّساء (الأهالي). ما هو السّبب الغريب الّذي استطاع إخراج هؤلاء الأطفال (البنات) من المنزل بل من السّجن الّذي عادة لا يفتح لهنّ إلاّ يوم الزّواج؟ سألت المعمّرين، تفحّصت القرارات، دقّقت في المجلاّت فأشبعت فيما بعد فضولي.

أنّه إلى السّيّدة لوس (Mme Luce) الّتي يجب أن ننسب أوّل تجربة حضاريّة مطبقة على النّساء المسلمات.

تأثّرت هذه السّيّدة بالنّتائج الإيجابيّة الّتي بدأت تعطيها المدرسة العربيّة– الفرنسيّة للذّكور المسيرة من طرف السّيّد دوباي DE Peille نجحت هذه المؤسّسة الجديدة في إعطاء الأمل لهذه النّسوة. حيث أصبحت الفتاة الموركسيّة تتعلّم الخياطة واللّغة الفرنسيّة والكتابة والحساب. وقد كانت النّتائج الأولى لهذه المدرسة متوسّطة، وقد دعمت الحكومة هذه المدرسة ومنحتها اسم المدرسة العربيّة– الفرنسيّة للبنات المسلمات، ومنحتها مقرّا في شارع طولون، وعيّنت السّيدة لوس كمديرة للمدرسة وزوّدتها ب **1500** فرنك، ومنحت للمعلّمات الثّلاثة تعويضات، وأمدّت المدرسة بالطّعام للبنات في فترة الرّاحة، و منحت للمديرة أيضا قيمة مشتريات المشغل قدّرت ب **12000** فرنك سنويّا، لكن ورغم ذلك فشلت هذه المدرسة، لأنّ الفتيات اللّواتي تكوّنت فيها لم ترق لمستوى بناتنا الأوربيّات في العلم و الذّكاء و لكنّهنّ أحسن مستوى من أخواتهنّ في الدّين.

وأصبحت هاته الفتيات لا تقبلن كزوجات لأنّ مستواهنّ يفوق مستوى الرّجل، حيث يقول المسلمون:« نريد نساء لا قضاة للزّواج».

كما أنّهنّ مرفوضات من طرف معمّرينا لأنّهنّ غير قادرات على القيام بأشغال البيت أو أن تكنّ رفيقات، في هذه الحالة يصبح وضعهنّ أسوء ممّا كان قبل دخولهنّ مدرسة لوس.

فشل مدرسة لوس استفادت منه السّيّدة باروال Barroil الّتي لها معرفة عميقة بالعادات والتّقاليد المحليّة، لأنّ أسرتها سكنت مدينة الجزائر حيث فتحت هذه السّيّدة مشغلا تتعلّم فيه الفتيات كلّ الأعمال الّتي لها علاقة بطبيعة المرأة، نجحت هذه المؤسّسة الجديدة أكثر ممّا كان منتظرا و أصبح الموركسيون يضعون كلّ ثقتهم فيها فيرسلون إليها بناتهم، وبنات هذه المدرسة أصبحن يقبلن كزوجات، ولهذه الأهميّة الّتي حظي بها المشغل قامت الحكومة بتطبيقه كنموذج في باقي المناطق.

أمّا مدرسة السّيّدة لوس Luce فقد تحوّلت إلى مشغل يشبه السّيدة باروال. وصادق المجلس العام على هاتين المؤسّستين بعد اجتماع له في **18** ديسمبر **1861**.

تشكّل أعمال الإبرة الأساس التّكويني لهذا المشغل، زيادة على ذلك تتلقّى التّلميذات – وبعد تسريح من آبائهنّ- دروسا في القراءة والكتابة الفرنسيّة، ودروسا في الحساب من طرف المديرات.

تزود الإدارة المؤسّستين بالمركز (المقر) ومائة منحه **100** للتكوين، حدّدت قيمة هذه الأخيرة بخمس فرنكات (**5**) في الشّهر، منها ثلاث فرنكات للتّلميذة (**3**)، وإثنان للمديرة

كمصاريف لوازم الخياطة، مدّة التّكوين هي ستتين، تقبل الفتيات ما بين العاشرة (10) والسّادسة عشر (16). بعد ستتين من التّكوين هنالك من الفتيات من تبقى في المركز وذلك حسب قدراتهنّ، وطبيعة و جودة عملهنّ.

تخضع هذه المشاغل لمكتب الأعمال الخيريّة الإسلاميّة و لرقابة مجلس السّيّدات المديرات وعددهنّ سبعة (7)، خمسة فرنسيات ومسلمتين (2)، كما تتكفل بعض القائدات الّتي يوافق عليهنّ المجلس بمرافقة البنات في الذّهاب و الإياب.

في الحقيقة المديرات لا تتقاضى راتبا بل تتحصّل عليه من خلال الرّبح النّاتج عن تلك الأعمال الجاهزة الّتي تقوم بها الفتيات، لكنّ السّيّدة لوس استمرّت في نفس الوقت تتلقّى وكحق مكتسب **1500** فرنك بصفتها مديرة المدرسة العربيّة- الفرنسيّة الملغاة.

بعد الإطّلاع على هذه الوثائق لم يبق سوى زيارة مشغل من هذه المشاغل، لم يكن من السّهل الدّخول للمشغل، لأنّه لا تدخله إلاّ السّيّدات، وبعض الأشخاص المفضّلين. أوّل ما يلاحظه الإنسان الّذي يدخل المشغل هو العادات الإسلاميّة التي تحجب المرأة، كجوهرة داخل علبتها.

صديقة المديرة تفضلت بقيادتي إلى هذا المشغل أو ذاك. لما كانت المؤسستان متشابهتين اختصرت الطّريق لزيارة المشغل الأكثر شهرة، ذا المستوى العالي، والّذي يحتوي على أكبر عدد من التّلميذات وهو مشغل السّيّدة باروال Barroil.

سرنا إذن مع الطّريق «باب الجديد» و بعد عشر دقائق من الصّعود الشّاق و الممزوج بالفضوليّة، لاحظنا علي اليمين واحدة من الطرق الغريبة أين يظهر الطّابع المعماري المحلّي (الأهلي) أكثر وضوحا وغير الممزوج بالطّابع الأوربّي وهو طريق شارع عبد الرّحمن، هنا وصلنا إلى منحدر حيث قامت القائدة (قائدتي) بطرق الباب ذات الطّابع المورسكي، ففتح الباب نصفه ودخلنا متسللين.

إنّكم تعلمون كم أحب الهندسة المعماريّة الشّرقيّة، و كم أكره البناء الأوربّي الحديث البشع، انطباعاتي الأولى كانت إيجابيّة حين دخولي لإحدى الساحات الجميلة والمحيطة بأروقة مقوسة ومنقوشة، وأعمدة جميلة حيث يبدو لك الكل منسجم.

إنّه المقر المناسب هذه المؤسّسة (المشغل) حيث هناك تكامل وتجانس بين المظهر الخارجي للمؤسسة ومحتواها. أقبلت علينا سيّدة متواضعة لترحّب بنا بنوع من الود والكرم، والتّمييز. لقد كانت السّيدة باروال، و قد جعلني هذا التّعارف أندمج معهنّ، في هذه الأثناء أخذت بنوع من الفضول، أتفحّص محيط المشغل أين توجد مجموعة من الفتيات.

جلبتني هاته الفتيات أوّلا بروعة لباسهنّ، الّذي شيبه باقة ورود مزركشة، لكن لم أتمكّن في ملامح الفتيات، فأجلت هذا الموضوع لما عرضت علينا السّيدة باروال الاستراحة في قاعة الاستقبال.

لّما كنّا على وشك الجلوس جاءتنا فتيات المديرة اللّواتي لا يتميزن عن أمّهنّ، بسطت من حولنا كمية من الإنتاج الجميل،

الّذي كان عبارة عن ستائر مطرزة بطارة التّطريز و وشائح مزيّنة بالورود وبأرقام إسلاميّة، ومعاطف، وأقمصة، وبرانس، ومروحات، ووسادات، وشبكات صيد، وإطارات، ودرئيات، ودمى ذات الزي الأهلي ... حيث تمتّع بصرك بنوعية القماش الرّفيعة وجودة و كمال هذه الأعمال، بالإضافة إلى هذه النّوعيّة التّقليديّة من الإنتاج الممتاز، أحضرت ملابس ذات صلاحيات أولوية كالقمصان، الصّدريات، الفساتين، التنورات الّتي خيطت برشاقة وإتقان، ومن نسيج (قماش) مختار.

لقد ازداد إعجابي بهاته الفتيات بعدما استعرضت المديرة أمامي كلّ هذه النّماذج وأخبرتني بأنّها كلها من صنع فتيات المشغل اللّواتي كنت قد وصفتهنّ بالحمقاوات.

ياسيّدتي العزيزة إنّ الإنسان مهما اتّصف بالقسوة فهو لا يمكنه أبدا إطفاء – وبصفة كلية- نور الذّكاء الّذي وهبه الله لك، إنّ قوانين الدّين الإسلامي جاءت كلها للقضاء على جنسك وهاهي عبقريّة الفن الموريسكي المطمور تشرق فجأة و بصفة أكثر إيجابيّة، وبصورة غير متوقّعة لا شيء يحاكي قابليّة النّساء العربيّات للإنتاج النّوعي، وخاصّة للطّرز الممتاز.

إنّ الطّرز الشّرقي الّذي كان في أوربّا لم يكن له رواجا، لأنّه إنتاج ذو نوعيّة خشنة و مخصص للقتال كالسّيف، وليس إنتاجا يدويّا مصنوعا بالإبرة. بينما الإنتاج الجزائري سيكون له رواجا في أوربّا وسيلبّي الحاجة لأنّه ذو طابع فنّي دقيق. فالرّفع من درجة

الإتقان يمكن الوصول إليها بدافع الاستنارة والمواظبة في العمل، هكذا ستصبح هذه الصّناعة مصدرا حقيقيّا لغنى البلاد.

ولأنّ نوعيّة و ذوق الطّرز الشّرقي الّذي يتميّز بالرّسومات المزركشة، وبالزّخرفة العربيّة بالذّهب و الحرير. لم يعد يقتصر على المشرق بل انتشر في أوربّا مع تطوّر عهد الرخاء والعادات الرّاقية.

ولقد أخبرتني السّيدة باروال بأنّ الطّلبات على الإنتاج تأتيها بالجملة و بحجم كبير، رغم عدد العاملات المتزايد يوميّا فهي لم تتمكّن من تحقيق الاكتفاء، لقد بدأت سيّدات الطّبقة الرّاقية في اقتناء إنتاجهنّ المميّز بالرّسوم وطرق التّفصيل الجديدة وترك جرائد المودة القديمة.

لاحظت عدة مرات في الشارع نساء ترتدين فساتين الحفلات والأوشحة، إنّ نماذج المودة المستعرضة في مجلة «عالم الجزائر الجميل» beau monde Algerien والخاصّة بشتاء هذه السّنة، كانت كلّها من إبداعات السّيدة لوس و باروال.

الكثير من الإنجليز الذين تعودوا على شراء ملابس ذات الزي الأهلي(ملابس تقليدية) من المحلات الكبرى والتي عادة ما يقتنونها لنقلها إلى جزيرتهم باسم الفضولية أصبحوا اليوم يأتون لشرائها من شارع عبد الرحمان، وشارع طولون أين يضمنون إيجاد الإنتاج الجيد والجودة والتنوع.

إنّ النّظام لا يمنح السّيدة باروال إلاّ **100** منحة للتّكوين وبما أنّ عدد التّلميذات يفوق المائة وهذا الفائض يجمع في قسم إضافي، لا

يتلقى التّشجيع من الإدارة ولا يعود على المديرة بأي فائدة فلماذا لا يرفع عدد المنح من **100** إلى **150** منحة، ومن هنا ستكون السّيدة باروال متساوية مع السّيدة لوس الّتي بقيت تتلقّى **150** فرنك كمديرة المدرسة العربيّة- الفرنسيّة بل ستكون العدالة أكثر تحقيقا وكمالا، والتّعليم أكثر فعاليّة إذا مددت المنح إلى ثلاث أو أربع سنوات بدلا من سنتين.

فإليكم مثلا بنت دخلت إلى المشغل في سن العاشرة، حيث ذكائها لم يكتمل بعد فماذا يمكنها التّعلم بعد **24** شهر؟

لكن كانت لي رغبة ملحّة في معرفة العبقريّات الصّغيرات صاحبة هذا الإنتاج العجيب من أن أتوقّف وقتا طويلا عند هذه التّفاصيل الإداريّة الّتي لم تكن لها أهميّة بالنّسبة لي، فألحيت على السّيدة بروال بأن تقودني إلى حيث توجد هذه التّلميذات.

يا إله لجمال هاته التّلميذات! الّتي تملأ ثلاث من هذه القاعات الطّويلة والّتي تشكّل شقق المنازل الأهليّة.

بعضهنّ كانت تجلس على جلد الخروف والأخرى على وسادات تركيّة وهناك من كانت تجلس على مقاعد صغيرة، رغم كل الحماس والنّشاط الّذي يميز هاته الفتيات في عملهنّ إلاّ أنّ الفضول قد أخذهنّ عن العمل لبضع دقائق وعيونهنّ الكبيرة والنّاعمة تركزت وثبتت حول شخصي. حيث اغتنمت بدوري الفرصة لأتعرف على وجوههنّ بما أنّ أغلبهنّ كانت متحجبة، لكنهنّ سارعن لكنّهنّ سارعن للاحتجاب ثانية عني.

هاته الفتيات الوقورات هنّ أخوات أولائك الأطفال الّذين نشاهدهم يجوبون شوارع مدينة الجزائر ذهابا وإيابا بملابس نصف عارية أو نجدهم يشتغلون في حصير المحلات ...

هذا المنظر ناجم بالتّأكيد عن قرون الانحطاط المظلمة ولا شكّ في أنّ عمليّة التّحضر كفيلة وفي وقت قصير بإعادة – لهذا الصّنف المادّي- كل المثل العليا لجماله الأصلي. لكن يجب التّخلّي عن المظاهر البشعة المتمثّلة في الصباغ والوشام الّتي تضعها الموريسكيات على وجوههنّ لا سيما عند الزّواج.

ولكن و لصغر سنّ هاته الفتيات فهنّ لا يتميّزن بهذه المظاهر، وإنما ما يتميّزن به هو (الحنة) ذات اللون العسلي والّتي وضعت في شعورهن و في أظافرهنّ. لا تستطيعون تصوّر اللّحظات الممتعة الّتي قضيتها بين هاته الفتيات اللّواتي كانت تتسارعن و تتنافسن لتعرضن علي علهنّ وهنّ تبتسمن لي، فكنت أقوم بالمقابل بمدحهنّ والثّناء عليهنّ.

تأكّدت بأنّ السّيدات المدبرات تعتنين بنشاط وشؤون المشاغل، وتؤدين هذه المسؤولية على أحسن وجه.

فإن كانت لك طباع جيّدة وإحسان أنت كذلك ستستطيع أن تكون حامل عبقريّة هذا العالم الصّغير الفقير و الطّيب.

في هذه الأثناء دخلت أربعة موريسكيات – في سن معتبرة- إلى البهو، تبدوا وكأنّها تريد بعض الشّيء، كانت السّيدات القائدات (المسيرات للمشغل) خلال الساعة الخامسة نادت على العاملات

اللّواتي تجمعهنّ تحت السّقف وبعدما قبلتهنّ بحرارة. نهارهنّ انتهى، فوضعن النّقاب الّذي يغطي أسفل الوجه ووضعن على جبهتهنّ « الحايك» قماش مقطن أبيض اللّون، والّذي هو بمثابة رداء، ثمّ خرجن من المشغل لتعدن إلى عائلتهنّ، الآن أقدم لكم بعض التّفاصيل المحتشمة: تعود التّلميذات إلى المشغل على السّاعة السّابعة صباحا، تحمل كل واحدة منهنّ لفة صغيرة في سلة، تحتوي اللّفة على الغذاء الّذي يتكوّن عادة من فاكهة، خبز، خضر، جبن والكسكسي.

رغم أنّ الهدوء إجباري خلال ساعات العمل إلاّ أنّ التّلميذات لا يتجاوزون حدود النظام، حماستهنّ وتعلّقهنّ جعلتهنّ لا يتعرضن للعقاب، وإذا حدث و تعرضت إحداهنّ للعقاب فيكون عبارة عن جلوسها لبضعة دقائق راكعة.

عند العرب نجد أسماء النّساء محدودة جدا بالنّسبة لأسماء الرّجال، منها: موني، زهرة، حنيفة، نفيسة ... هذه الأسماء تتشارك فيها ملايين المورسكيات، و لتفادي الخلط في هذه الأسماء يضاف اسم الأب لاسم البنت، مثلا موني بنت علي ...

يمكن للعاملة المثابرة والنّشيطة أن تتقاض **1.5** فرنك في اليوم، هذه الأجرة بإمكانها تلبية مطالب العائلة كاملة، لأنّ العربي يشبه الجمل في اقتصاده للماء.

أغلب الفتيات اللّواتي تأتي لمشاغلنا لها أولياء فقراء فالضّرورة والحاجة أدّت بالأولياء إلى خرق القوانين الإسلاميّة، والّتي تتصف

بالجهل والتّقييد. إذا كانت المجاعة عادة ما تؤدّي إلى الآفات والجرائم، فهي في هذه الحالة محركا وحافزا لرد الاعتبار وتحقيق الفضيلة في المستقبل القريب أو البعيد.

وفي هذه الظّاهرة الفريدة من نوعها ستكون نساء العامة (الأهليات) أقل تحضّرا من نساء المشغل. لمن من يستطيع التّنبّؤ بالمستقبل؟

يوما بعد يوم يأخذ الأهالي في تقبل المدرسة العربيّة- الفرنسيّة، فالقضاة والمفتون والأغوات أصبحوا يرسلون أبناءهم إلى هذه المدارس باقتناع حيث يتعلم هؤلاء الشباب – ما عدا اللاّتينيّة- كل ما ندرسه في ثانوياتنا حتّى أصبح البعض منهم تقريبا فرنسيين فكريا أكثر منه لغويا، وأغلبهم يتابعون في هذه الأثناء تمارين مدرسة السومير Saumur.

إنّه و بدون شك أنّ هؤلاء التّلاميذ قد اهتدوا بفضل طيبة وإيجابيات العائلة المسيحية وأصبح هؤلاء التّلاميذ الّذين اطّلعوا على حياة المسيحيّين لا يرضون بنساء الدوار، بل هم في حاجة إلى نساء جديرات بمركزهم واللاّتي تستطعن تفهم أفكارهم المشرقة.

في هذا اليوم، و في هذا اليوم فقط ستدخل الجزائر نهائيا في الحضارة حيث الأعراق تتوحّد، والعادات والأعراف تندمج، والعبادات هي بدورها تتآلّف.

ما دامت سيدتي العزيزة – رغم ما يقال عن ضعف جنسك- الحكم الأعلى والفاصل في قدرنا الإنساني، فتلك حقيقة، رغم

معاداة الفلاسفة للمرأة فهم يتعرفون بجميلها ويجعلونها المعيار المطلق لقيمة الشّعوب، يقال إنّ المرأة المحتقرة تخلف بالضّرورة شعبا خشنا، متوحّشا وقاسيا، ومن هنا حيث تجد المرأة المحترمة كن متأكدا بأنك ستجد دائما أمة كبيرة ومتمدنة.

فإنه من الأجدر أن ننظر من جهة إلى الدّول الإسلاميّة: إيران، تركيا، المغرب، تونس، ومن جهة ثانية إلى الإمبراطوريات المسيحيّة: إيطاليا، روسيا، إنجلترا وفرنسا!

مدينة الجزائر في **15** أفريل **1863**،

شارل ديبري

جرائم الاستعمار الفرنسي في الجزائر: المساس بالهوية من خلال قانون الحالة المدنية

أة. حياة سيدي صالح، جامعة خميس مليانة

الحديث عن الاستعمار بشكل عام هو حديث عن الاعتداء بكل الوسائل غير المشروعة، من استباحة للأرواح و للممتلكات والأعراض، وهي جرائم تشجبها كل الأعراف الإنسانية والقوانين الدولية. وتعد الجزائر نموذجا للمستعمرات التي مورست في حقها مختلف هذه الجرائم وطبق فيها ما لم يطبق في غيرها من المستعمرات في كل من إفريقيا واسيا بما في ذلك المساس بالهوية وضربها في ا لعمق.

كان الفرنسيون يعتبرون الجزائر مستعمرة «فذة» فكان لحكمهم خاصية «فذة» أيضا ففي كل المناطق التي سيطرت عليها فرنسا حافظ الفرنسيون على بعض الطبقات الاجتماعية أو أصلحوها أو تعاونوا معها، أما بالنسبة للجزائر فلم يكتفي الفرنسيين بهزيمة ونفي وتشريد البرجوازية الوطنية، بل ظموا الجزائر نفسها إلى فرنسا بقرار تعسفي سنة **1834**، وقد نتج عن هذا القرار المحو التام للكيان الجزائري من خلال محو اللغة والتاريخ [1] وضرب العادات والتقاليد وتشويه الهوية الجزائرية من خلال ضرب ثوابتها.

عمدت سلطات الاحتلال لأجل تشويه وطمس الهوية الجزائرية على عدة سياسات مست مجالات مختلفة وكان من أهمها سياسة نزع الملكية عن طريق مصادرة الأراضي الأمر الذي شجع سياسة الاستيطان بنوعيه الرسمي والحر.

---

[1] أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، دار البصائر، الجزائر،2007، ج2 ص 57

وقد أعطت المصادرات بعد **1870** دفعا جديدا للاستيطان الرسمي، كما أن إقامة الملكية الفردية محل الملكية المشتركة قد سهلت الاستيطان الحر بكل أشكاله، بحيث تمكن المعمرون من تحقيق أحد أهم مطامحهم بفتح المجال لهم لاستغلال أراضي العرش وذالك بواسطة قانون فارني **26** جويلية**1873** [1]، وقد ذكر Yacono Xavier في كتابه: « Histoire de l'Algérie » قائلا: «مادتين من القانون المدني فجرت ملكية الأهالي، المادة **815** التي نصّت على أنّه لا يحق لأحد إبقاء الملكية الجماعية Nul n'est) tenu rester dans l'indivision (، والمادة **827** التي نصت على انه» إذا لم يكن ممكنا تقسيم الأراضي بسهولة ستخضع إلى البيع بالمزاد [2] « في حين أن الجزائريين تعودوا على الحياة الجماعية وكانت متطورة جدا إلى درجة أن أشجار الزيتون هي ملك **20** وحتى **30** عائلة ولا يحدث رغم ذلك بينهم الخصام إلاّ نادر، وقد ساهمت هذه السياسة في حدوث عدة تجاوزات حيث قام حتى الموظفون البسطاء بشراء نصيب شخصين إلى ثلاثة أشخاص من الأهالي بمبلغ يتراوح بين **50** و**80** فرنك ، و إذا توجه الأهالي إلى المحاكم فإنهم لا يملكون الإمكانيات لمتابعة الإجراءات القضائية وبذلك فإن المئات من العائلات طردت دفعة واحدة من أراضيها [3].

كانت مساحة الأراضي لا تبلغ سوى **278000** هكتار يقطنها **493000** نسمة وصلت سنة **1871** في عهد دو غيدون **1871** –

[1] صالح عباد: المعمرون و السياسة في الجزائر 1870 _ 1900 ، د . م . ج، الجزائر، ص 76.

[2] Xavier Yacono: histoire de l'Algérie de la fin de la guerre Turque à l'insurrection [2] de 1954, Versailles, ED l'atlanthrope, S ,D , p. 221.

[3] J , D séance ,26 février 1892 , p. 101

1873 إلى **3,151,673** هكتار وفي عهد شانزي **1873 – 1879** ارتفعت إلى **4,850000** هكتار وفي عهد ألبير جريفي **1879 – 1881** أصبحت **10,482964** [1] والملاحظ أن كل حاكم عام يتولى الحكم في الجزائر إلا وعمل على تشجيع النشاط الاستيطاني وكانت هذه إحدى أهم جرائم الاستعمار الفرنسي في حق الجزائريين وكان أسلوب نزع الملكية الوسيلة الأساسية التي اعتمدها الاستعمار وبذلك امتدت أيادي المستوطنين إلى أراضي العروش وهذا ما أكده النقاش البرلماني في **2** مارس **1891** حيث جاء فيه ما يلي « في **1871** ثار الأهالي ، فكانت نتيجة ذلك مصادرة ممتلكاتهم [2] هذه الممتلكات سمحت للحاكم العام من توفير مستوطنات جديدة ».

وهذا الأسلوب هو نفسه الأسلوب الذي استعمله الأوربيون في العالم الجديد، و انتهى إلى القضاء على السكان –الهنود الحمر–.

كانت الملكية الفردية التي أراد الاحتلال إدخالها في أراضي الملك لا تتماشى و التنظيم الاجتماعي و الاقتصادي للقبائل التي تستعمل الأراضي جماعيا، و كان بذلك القضاء على التجمعات العائلية و على التضامن القبلي الذي كان يميز الجزائريين خاصة في الريف ، و نتج بذلك اضطراب في البنية الاجتماعية و الزراعية معا ولّد صراعات و نزاعات دائمة [3].

[1] صالح عباد: المرجع السابق: ص 69

[2] J. O. R. F : Débats parlementaire, session 2 mars 1891, p. 128

[3] Annie Rey-GOLDZIEGUER : Le Royaume Arabe, la politique Algérienne de Napoléon 1861-1870, ED, SNED, Alger, p. 699

لا شك أن هذا الإجراء كان في إطار سياسية فرق تسد التي اعتمدها الاستعمار الأوربي بشكل عام والفرنسي في الجزائر بشكل خاص . وقد دعمت إدارة الاحتلال هذه السياسة بإدخال قانون الحالة المدنية، و هذا ما أكدته صحيفة «لاديباش ألجيريان » (dépêche algérienne La) بالقول « إن الملكية الجماعية للأرض من العراقيل التي تفقد البلاد أهميتها ، للاستفادة من

المساحات الشاسعة غير المزروعة ولأجل تطور المستعمرة ورفاهيتها ، قانون الحالة المدنية أساسي لمعرفة العائلات والأفراد وحقوق كل واحد منهم » وجاء في هذه الجريدة كذلك: « في المدية أشغال السكة الحديدية ستنطلق هذه الأيام ، القرية المقترحة هي بني بويعقوب، هذا الطريق سيربط الطريق الوطني لبني شيكو وبفضل المجهودات التي يبذلها المسؤول الإداري لبني شيكو، الكثير من الأهالي العارفين بفائدة إيجاد قرية تنازلوا طواعية على جزء من أراضيهم، وقد وقعوا مؤخرا استعدادهم بتسليم هذه الأراضي لمستوطنات بسعر **100** فرنك للهكتار »[1]. وهذا ما أكدته جريدة المنتخب في **26** جويلية **1882**م، وقد جاء في هذا المقال ما يلي : «ما ذكر من- مصادرة الأراضي- لابد من نزع الأراضي من أيدي أربابها على سبيل الإجمال ولهذا نسأل سؤالا واحدا أيرضى الأهالي بنزع أراضيهم، ولما كنا عالمين بذلك أحسن من الغير فيكون جوابنا لهم نفيا منفيا، ذلك لأنهم راغبون في أراضيهم أكثر من الدراهم لا سيام لما ورثوها أبا عن جد »[2].

[1] La dépêche Algérienne, 890, mardi 31 Décembre 1887

[2] جريدة المنتخب العدد 22، س1، الأحد 26 نوفمبر1882

تمكن المستوطنون بفضل هذه السياسة من التحكم في **90 %** من الجزائريين الذين كانوا يقطنون الأرياف وأقل من **4,9%** فقط من الجزائريين كان عندهم مستوى معيشي مقبول خاصة بعد سمح مرسوم **31** ماي **1870**م بتقسيم أراضي الوراثة إلى قطع صغيرة ومن حق كل مالك لأي قطعة أن يبيعها وقد استفاد من هذا الإجراء الأوربيون واليهود [1].

بلغت سياسة الإدماج أوج مراحلها مع صدور مرسوم **1881**م حيث أصبحت كل إدارة في الجزائر تابعة لوزارة من تسع **(9)** وزارات المختصة في باريس وبقيت كذلك حتى **1896**م.

كان ألبير قريفي [2] هو الحاكم المدني الوحيد، الذي عمل على ضم المناطق التلّيّة كلها، والتل هو الذي يحتوي على الأراضي الزراعية التي يسيل لها لعاب الكولون والذين كانوا أصدقاء الحاكم العام ومنهم طومسون وغاستون، لذلك عندما انتهى قريفي من مهمته في أقل من سنتين امتدت فيها المناطق المدنية إلى **10,482,964** هكتار وأصبح عدد البلديات الكاملة سنة **1881**م

---

[1] – عمار بوحوش : التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1997، ص 167

[2] حاكم عام الجزائر مابين مارس 1879 نوفمبر 1881، و هو أخ رئيس الجمهورية الفرنسية جول قريفي الذي أنتخب رئيسا للجمهورية. في 30جانفي 1879 دعم ألبير قريفي الكولون أمثال «توماس « و»قاستو « اللذان أصبحا عضوان في لجنة الميزانية البرلمانية 1879–1880 في وقت كان ألبير قريفي نائبا لرئيس لجنة الميزانية في البرلمان ، أبو القاسم سعد الله : الحركة الوطنية ، ج1 ، ص 442

إلى**196** بلدية مقابل **77** بلدية مختلطة [1] وقد اشتهر بتصريحه عند توليه الحكم في الجزائر بقوله : « الجزائر ليست مجرد مستعمرة، بل هي امتداد لفرنسا والهدف هو الإدماج « [2] .

كان الكولون و نوابهم في البرلمان يطالبون بفرنسة الجزائر شعبا و أرضا ، بالإضافة إلى اتخاذ إجراءات تجعل الأرض تؤول إليهم ، لذلك أصدر البرلمان قانون يلزم الجزائريين بالحالة المدنية على الطريقة الفرنسية في **23** مارس **1882**م [3]، وفي خطوة أولى لجأت إدارة الاحتلال إلى تغيير أسماء المدن والقرى والشوارع والساحات بأسماء فرنسية وحتى رومانية، وكان الهدف منها هو القضاء على خصوصيات المجتمع الجزائري من دين ولغة وعادات وتقاليد [4] ومن ثم المساس بملكية الجزائري، كما نص قانون **23** مارس **1882**م على وضع ألقاب وكنيات للأشخاص والعائلات (Les noms patronymiques).

منحت في **30** سبتمبر **1892**م إدارة الاحتلال **2,145,423** جزائري ألقابا عائلية، واخضع الأشخاص الذين منحت لهم الألقاب لعملية التصريح بالمواليد والوفيات وتسجيل عقود الزواج والطلاق، توسعت العملية في **1894**م بحيث شملت كل

---

[1] عمار بوحوش: التاريخ السياسي، 178

[2] Henri Blet : France d'outre Mer l'ouevre coloniale de la 3[eme] Rèpublique, Paris, Ed, Arthand ,1950m p. 63.

[3] أبو القاسم سعد الله : الحركة الوطنية ، ج1 ، ص 459

[4] محمد بن شوش: الغزو الفكري للجزائر 1830- 1870، مجلة المصادر، ع 18 2008، ص 100

الأقاليم المدنية وانتقلت إلى الأقاليم العسكرية، كانت هذه الألقاب في الغالب من اختيار الإدارة وكانت تحمل عبارات السخرية والقدح مثل الفرطاس الغقون الأطرش وغيرها [1] وقد صرح « جول كامبون» [2] أمام المجلس أن العملية انتهت بنجاح وأنها كلفت الدولة مليون فرنك.

عارض الكولون مثل هذه القوانين التي كانت في نظرهم تعطي الأهالي مكانة ومستوى لا يحق لهم فهم في نظرهم «الجنس المغلوب أو المهزوم» (La race vaincue)»غير القابل للتحضر والتعلم [3] وهم لا يتصورون أبدا سياسة أخرى تجاه ثلاثة ملايين شخص ما عدا سياسة الضغط .

قام بعض النواب في الجمعية الوطنية الفرنسية عام **1887**م بتقديم مشروع قانون إلى البرلمان نصّت على منح الجزائريين الجنسية الفرنسية بصفة جماعية، على غرار ما حصل بالنسبة لليهود (مرسوم كريميو). وقد عارضه نواب الكولون بقوة واعتبروه إهانة رغم أن الجزائري يرفض ذلك وبشدة .

وقد عبر جول فيري على هؤلاء الكولون ونظرتهم للجزائري بما يلي: «....لقد رأيناه عن قرب ودرسنا تصرفاته العامة والشخصية فوجدناه جد محدود، لذلك ليس من الحكمة أن نجعل

[1] عدة بن داهة : ج2 ، ص 370 – 371

[2] حاكم عام مدني حكم الجزائر بين أفريل 1891 وسبتمبر 1897 خلفا للحاكم العام لويس تريمان، حول هذه الشخصية ينظر:

Alain LARDILLIER : Le peuplement Français Algérie, ED, L'atlanthrope, paris 1992, P103

[3] CH A julien : L'Afrique du nord en marche –Tunisie- Maroc 1880-1952, Ed Omnibus, Paris, 2002, p. 31.

المستوطن الحكم في ما يتعلق بمصير الأهالي، فمن الصعب أن يسمح المستوطن الأوربي بأن توجد حقوق لغيره في بلاد العرب [1]»، وهذا التصريح يشبه إلى حد بعيد ما جاء في تصريح «كونستنس» أمام البرلمان في **4** مارس **1891**م في قوله « لم يغادر المستوطنون وطنهم كفلاسفة يبحثون عن فعل الخير، وإنما بحثا عن المال ....أعتقد أننا مطالبون بصفتنا غزاة بأن نعامل الأهالي بعناية خاصة.....فإذا عرفتم كيف تحافظون على جاهكم و نفوذكم فإنهم سيرضون بما تجدون عليهم من أفضالكم» [2].

وبدعم من النواب تفنن الكولون في إخضاع الجزائري من خلال الإجراءات والقوانين التي تزيد من امتيازات المستوطنين، وهذا بعد التجرد من كل صفات الإنسانية، التي بلغت إلى درجة تهديد ممتلكات الأهالي باستعمال مختلف الوسائل حتى التي تتنافى مع أبسط قواعد التحضر التي لطالما تغنت بها فرنسا، مثلما تغنت بمبادئها التي أبهرت بها أوربا والعالم بعد الثورة الفرنسية **1789** (الحرية، الأخوة، العدالة)، ومن بينها المساس بالبنية الاجتماعية للجزائري في أدق خصوصيتها.

ومن أمثلة ذلك ما قام به المجلس الأعلى في جلسته في ديسمبر **1879**م التي تناول فيها دراسته مشروع الحالة المدنية للأهالي وكان أهم عرض فيها تقرير السيد ألفوندراي (Alphandéry) والذي جاء فيه «.... إنّ الملكية العامة التي يحتفظ بها الأهالي تعد من الموانع الأساسية التي تقف في وجه تطور الاحتلال، وإن مشروعنا

---

[1] CH A Julien : op.cit, p. 300**.**

[2] J.O.R.F : Sénat séance 26 février 1891, p. 103.

الخاص بتحضير الأهالي لن يكون فعالا إلاّ بعد التجزئة النهائية للأراضي الخاضعة للملكية الجماعية. وكان قانون **1873**م يهدف إلى استخراج عقود الملكية، ذلك لأنه من الضروري أن يكون المالك (صاحب الأرض) معنيا، وعند الأهالي الاسم العائلي غير موجود، وإذا وجد فهو نادر، لذلك لم يكن الأهلي قادر على إثبات تاريخ ميلاده، ولم يكن قادرا حتى على ذكر سنه بدقة» [1].

وكان ضمان الملكية يستوجب مصاحبة قانون فارني **1873**م تعيين ألقاب لعائلات الأهالي ذلك أن بطاقة التعريف لوحدها غير كافية فمن الضروري وضع سجلات للحالة المدنية [2] .

وكان الجدال داخل المجلس الأعلى حول صاحب الحق في تعيين الاسم العائلي للعم، أو الابن الأكبر، وكان الاسم يعطى للشخص جزافا حيث ينظر للشخص ثم يوضع له اسما دون مراعاة بقية أفراد العائلة وبذلك نجد أخوين وعم لا يسكنون في نفس القرية تعطى لهم أسماء مختلفة وقد يفرض الحفيد اسمه على العم وأكثر من ذلك قد يفرض الابن اسمه على الأب كما قد يجد الشخص نفسه حاملا لثلاث أسماء عائلية بسبب ملكيته لأراض في مناطق مختلفة وبهذا فإن الحالة المدنية تمكن من التعرف على كل ما يجري في وسط الأهالي [3].

يذكر شارل روبير أجيرون في كتابه «الجزائريون المسلمون وفرنسا» : «بقيت الجموع الجزائرية متمسكة بالسلوك التقليدي،

---

[1] C.S.G, session, décembre, 1879, p. 396

[2] IbId, p 397

[3] IbId, 431

الذي يعتقد انّ الحداثة خطر محدق وكانت متخوفة من المستجدات التي يحاول الفرنسيون إدخالها،فبدت لها المدرسة الفرنسية والخدمة العسكرية و التجنس مسالك خفية تؤدي إلى الردّة والى التفرنس، ولهذا دأبت على ترويض نفسها على استحضار المثل الجزائري المعروف « أحفظ الميم تحفظك» (ما نعرفش، ماش فتش.....الخ) لقد كان الشعور الشعبي متيقنا بانّ الامتناع عن تقليد الفرنسيين هو الذي يضمن النجاة منهم [1].

كانت هذه الظروف والأوضاع التي يعاني منها الجزائريون تدفعهم الى المزيد من المقاومة بمختلف الأساليب بما فيها المقاومة العسكرية والسلمية التي ظهرت في شكل مذكرات احتجاج وشكاوى والتي تعتبر أهم الوسائل القانونية المعبرة عن رفضهم للتجاوزات والتعدي على الممتلكات و الحقوق، كإقامة المشاريع الاستيطانية فوق أراضيهم، و إسقاط حقهم فيها بعد ترحيلهم منها، وإكراههم على القبول يا لتعويض المالي والعيني وكان للقضاء على المقاومات خاصة في الفترة ما بين **1870–1880** دافعا للكثير من الجزائريين إلى تغيير سياستهم، حيث أصبحوا يطالبون بالاندماج، وبحق التمثيل في المجالس.

وقد ظهر ذلك في العرائض التي كانت تقدم لسلطات الاحتلال بباريس، غير أن المستوطنين وقفوا في وجه ذلك بشدة، كما إدارة الاحتلال كانت تشترط التخلي على الأحوال الشخصية للحصول على الجنسية [2]. فكان بذالك عقد السبعينات رغم سلبياته مرحلة

---

[1]– شارل روبير أجيرون : الجزائريين المسلمون و فرنسا 1871 – 1879 ، ج2، تر، حاج مسعود أ. باكلي دار الرائد للكتب الجزائر، 2007، ص 646.

[2] André NOUCHI : la naissance du nationalisme Algérien, paris, ED, Minuit, 1962, p. 20.

وعي غير منتظر. وكانت حركة الاحتجاج والعرائض في قسنطينة أكثر من غيرها وقد بدأت حركة الاحتجاج في قسنطينة منذ السبعينات .

قدّم عام **1878**م وفد من الأعيان منهم ولد قادي وباشاغا فرندة عريضة تناولوا فيها حالة الجزائريين، وقد دعوا الى رفع الظلم، كما أشاروا من خلالها إلى الأسباب التي أدت إلى وضعهم هذا، مركزين على جهل السكان للقوانين الفرنسية واستغلال اليهود للظروف واستعمالهم القانون قصد الاستحواذ على ممتلكات الجزائريين، ملفتين الانتباه إلى قابلية الجزائري للتحضر [1].

انطلقت حركة الاحتجاج والعرائض بقوة في بداية الثمانينات بشقيها الثقافي والسياسي ،خاصة مع احتلال تونس الذي تأثر به الجزائريون كثيرا بل شاركوا في مقاومته ، ومع أزمة حرق الغابات التي دفع الجزائري ثمنها جراء القوانين القمعية التي صدرت نتيجة ذلك، خاصة منها قانون العقوبات الجماعية.

إضافة إلى العرائض التي عارض فيها الجزائريون إلغاء محاكم الشريعة الإسلامية، وقضية الخدمة العسكرية الإجبارية، التي كتبت في عريضة كبرى تحتوي على أكثر من**1700**اسم في عام **1887**أرسلها القسنطنيون إلى مجلس الدولة بباريس، وقد نشرت في كتيب المكي بن باديس سنة **1889**، وتضمنت نداء قدمه أعيان مدينة قسنطينة للاحتجاج عن مشروع إدماج المسلمين في الأمة

[1] جمال قنان: نصوص سياسية جزائرية في قرن التاسع عشر 1830 – 1914، د م ج الجزائر، 2009، ص 173

الفرنسية (التجنس) لأسباب منها أن التجنس سيؤدي إلى إلغاء كامل لقوانين وأنظمة المسلمين، كما أنه يهدد معتقد المسلم. وقد اقترح هؤلاء الأعيان ترك الحرية للمسلمين في قضية التجنس، والاهتمام بقضايا ذات أولوية بما فيها التعليم [1].

عرف عقد التسعينات موجة من العرائض الاحتجاجية لعدة عوامل، منها ظهور تحوّل في السياسة الفرنسية نحو العالم الإسلامي والمستعمرات انتهت إلى إرسال لجنة برلمانية للتحقيق في قضايا الجزائريين، ففي **1891**م تبلورت الحركة الاحتجاجية وظهرت في عريضة لمجموعة المستشرين البلديين لنواحي قسنطينة، وعريضة السيد يحي بن شريف احد قياد منطقة سطيف وكذا موقف أعيان مدينة قسنطينة وتلمسان إضافة إلى موقف المجنسين وقد استنكر هؤلاء مصادرة الأراضي، وعارضوا باريس.

وساهم الكثير من العلماء ورجال الدين في كتابة الكثير من هذه العرائض، والملاحظ إن الكثير من هذه العرائض استعمل فيها أسلوب استعطاف سلطات الاحتلال وغالبا ما كانت العبارات والكلمات تعبر عن طلب استرجاع حق ضائع. [2]

كانت العريضة التي قدمها أعيان مدينة قسنطينة إلى لجنة «جول فيري» من أبرز عرائض أواخر القرن التاسع عشر، وقد أشار خلالها أعيان مدينة قسنطينة إلى أوضاع الجزائريين المسلمين، وقد شبهوهم بالأنعام التي يعجز الراعي عن رعايتها، إشارة إلى هيمنة

[1] جمال قنان: المرجع السابق، ص 200

[2] أبو القاسم سعد الله : المرجع السابق ،ص109

الكولون على القرار السياسي في الجزائر، وأشاروا كذالك إلى وطأة الضرائب وقانون الانديجينا، وطالبوا بانتخاب نواب يمثلون الجزائريين وينقلون مشاغلهم إلى المجالس العليا [1]، و ركزّ هؤلاء في أجوبتهم على الأضرار المترتبة عن نزع الملكية ، وعلى قانون الحالة المدنية الذي يرفضه الجزائريون.

دفع اليأس بالجزائريين من وضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية، واشتداد وطأة الاستعمار الفرنسي عليهم إلى قنوطهم من حدوث معجزة تخلصهم من مخالب الاحتلال، ودفع بالكثير منهم إلى الهجرة، في حين تشجع الكولون على الاستيطان بالجزائر بعد حصولهم على الأراضي مجانا أو بسعر رمزي واعتبرت لذلك مرحلة الحكم المدني العصر الذهبي للاستيطان الأوربي في الجزائر، في وقت انهار المجتمع الإسلامي وأصبح محروما من قياداته (العلماء، القضاة).

وقد كشفت لنا المصادر إن الحكومات الفرنسية التي تناوبت على الحكم لم تبد أي موقف واضح تجاه الاعتداء الصارخ والجرائم التي مستّ الأرواح والممتلكات والأعراض، بحيث يضع حدا لطمع المستوطنين الذي اخذ يزداد منذ استيلائهم على الحكم كما أنها لم تتحرك للوقوف في وجه جشع اليهود الذين اشتدت شوكتهم خاصة بعد تجنيسهم سنة **1870**. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن السياسة المتبعة تجاه الجزائريين في مرحلتي الحكم العسكري

---

[1]– جمال قنان: المرجع السابق، ص 218

والمدني عموما لا تختلف في الجوهر وإنما تختلف في الأسلوب فقط. فكل من الضباط العسكريين والمعمرين بكل أصولهم اعتمدوا على خطة تتمثل في الاستيلاء على الأرض وتجويع كل جزائري بحيث يتحتم عليه في النهاية أن يخضع للسلطة الفرنسية.

كان وقع فترة الحكم المدني شديدة على الجزائريين حيث تميزت بمزيد من التضييق والقهر تجاههم، وبالمقابل عمّت الرفاهية والرخاء بالنسبة للكولون وكذا اليهود وسط صمت تام من الحكومات الفرنسية رغم الشكاوي التي لم يتوقف الجزائريون عن التعبير من خلالها عن حالة الرفض والاستياء، ويلتمسون الرفق من الحكومات بظروفهم وينادون بالتخفيف من معاناتهم. وبذلك كانت جرائم الاستعمار الفرنسي في الجزائر، بما فيها إحدى أهم الجرائم وهي المساس بالهوية من خلال قانون الحالة المدنية.

سجال فقهاء المغرب الأوسط من خلال نوازل العلم والأفكار الطارئة

أ: عبدالقادر بوعقادة، جامعة البليدة

إن الحديث عن نوازل الفكر والموقف من المذاهب الطارئة والآراء الواردة على بلاد المغرب والأندلس هو حديث عن ذلك النقاش الدّائر بين علماء بلاد المغرب الإسلامي في القضايا الخلافية العالقة، هذه القضايا التي كان منشؤُها بلاد المشرق وانتقلت إلى الغرب الإسلامي بواسطة روافد معلومة كرحلة الطلبة لتحصيل الإجازة، فلمّا تمّ طرحها لقيت من البعض القبول ومن الغالبية النفور والنكران لاختلاف البيئة والأفهام، وحيث لم يكن الفقيه ملمّا بكل الأحكام والقضايا النوازلية التي تمّ الإجماع عليها في المعمورة وعبر العصور، و أنّ مسائل خلافية كثيرة لم يتمّ الفصل فيها فقد احتدم الجدل الفقهي [1]، وترتب على هذا تداعيات تركت مفعولها على المجتمع«ذهنيا وسلوكيا». فكيف كان يحصل هذا التعاطي العلمي بين علماء الغرب الإسلامي عموما؟، وما العوامل التي المتحكّمة فيه ؟ وما هي أهم المسائل العلمية الطارئة على بلاد الغرب الإسلامي التي شكلت نوازلا؟، وما الدور الذي لعبه في خضم ذلك علماء المغرب الأوسط؟.

جدل الفقهاء أداة تواصل:

[1] أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح عبد المجيد تركي، ج1، دار الغرب الإسلامي ، بيروت،ط2، 1995، ص 92.

معلوم أنّ الكتابة الفقهية في هذا الشأن قد اتسمت بثلاثة أنواع هي الخلافيات، وآداب البحث، والجدل [1]، فالخلافيات ـ وإن تمّ الخلط بينها وبين الجدل لدى البعض ـ فإنّ ابن خلدون قد حدّد خصائصها بقوله: «الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، وقد كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم» [2].

كما بيّن دوافع قيام هذا الفن ونشأته وركزّ على أنّ المناظرات كانت تجرى في ذلك على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج كل على صحة مذهبه. وكان كل واحد واجب عليه معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام التي يحتاج إليها أيضا المجتهد ، إلاّ أنّ المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، أمّا صاحب الخلافيات فيحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته [3].

أما آداب البحث فقد جعلها ابن خلدون صميم المناظرة، وهي آداب تجرى بين أهل المذاهب الفقهية، وإنّه لما كان باب المناظرة في الرّد والقبول متسعا ـ وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج فمنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأً احتاج الناس إليها، ولذا قيل فيه «إنّه معرفة بالقواعد

---

[1] عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 38.

[2] ابن خلدون: المقدمة،دار الفكر للطباعة والنشر ،بيروت، لبنان، ط1،2003، ص 438.

3 ابن خلدون: المقدمة، ص ص 438-439.

من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه سواء في الفقه أو غيره» [1].

وقد وضع بعضهم آدابا للحديث والبحث مضافا لما قدمه ابن خلدون فتكلموا عن ضرورة تحديد المسائل المتناظر فيها تحديدا دقيقا وتحديد الإجابة المقدمة عنها وهي تلزم المتخاصمين كأن يمتنعا عن الحديث معا وفي نفس الوقت، وألاّ يقاطع أحدهما الآخر مادام عرض الأفكار لم يصل إلى غايته المنطقية.

كما تلزمهما بألاّ يوجه أحدهما سؤالا إلى خصمه قبل أن يكمل مناقشة السؤال الأول، وكل ذلك في تلطف ورقة، ووجب على الذي يبدأ المناقشة أن يلتفت إلى خصمه، وأن ينصت الآخر إليه بكل اهتمام، وأنّ المناقشة لابد أن تعقد بين خصمين متساويين يتمتعان بنفس شروط الأمانة والصحة وألاّ يكون بهما عاهة أو علة طارئة [2]. ودوّنت في هذا السياق كتب تكلمت عن تلك الآداب والشروط، ومن أجلّ ما كتبه الأوائل مصنف ابن حزم «التقريب لحدّ المنطق» [3].

أما الجدل فهو فرع من علم النظر، يفيد البحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام ونقض [4]، وعرّفه آخرون بأنّه الفتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجة، ولا يخلو الفتل للخصم عن

---

[1] نفسه ، ص 439.

[2] عبد المجيد تركي: مناظرات، ص 43.

3 ابن حزم: التقريب لحدّ المنطق، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح أحمد المزيدي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ص ص 172-186.

[4] عبد المجيد تركي: مناظرات، ص 44.

مذهبه أن يكون بحجة أو شبهة أو شغب، ثم تحدث عن شروطه وآدابه وفق ما تم ذكره سالفا [1].

أما طرق وميادين تعاطي الجدل فهي كثيرة منها المجالس العامة كالمساجد والساحات، ومنها الخاصة وتحديدا قصور السلاطين ودور الأغنياء ومحال العلماء، وذلك بلقاء العلماء فيما بينهم، أما إذا تباعدت الأماكن فإنّه يلجأ فيه إلى إيفاد الرسائل وتحري المراسلات التي تجد لها ردودا في حينها، وكان الفقهاء في ذلك في غاية التأدب، وهو ما بينته المراسلات بين الفقهاء [2].

وقد تبيّن أنّ مجالس العلماء في التناظر والنقاش وطرح القضايا التي تهتم بواقع المجتمع عصرئذ كانت متنوعة، ومن ذلك ما ذكره الغبريني في حديثه عن أبي علي حسن بن علي المسيلي واجتماعه بالفقيهين، أبي محمد عبد الحق الاشبيلي، والفقيه العالم أبي عبد الله محمد بن عمر القرشي المعروف «بابن القرشية» حيث كانوا يستعملون الحانوت مرتع نقاش بحارة القدس، وكانت الناس تسمي ذلك الحانوت «مدينة العلم» [3].

---

1 راجع أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت 513هـ): كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، صص،1 ،2. أنظر كذلك، أبو الوليد الباجي: أحكام الفصول، تح عبد المجيد تركي، ج1، دار الغرب الإ سلامي، بيروت، لبنان،ط2008،3،صص 96-98.

2 بينت جميع كتب النوازل كيف يرصّع الفقيه سؤاله بمقدمة يقدر فيها مقام المسؤول ومكانته وفضله، فيحليه بأحلى الأسماء والكنى والألقاب والعبارات.

3 الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،ط1981، ص 69.

كان يقوم على هذه الجدالات علماء بلغوا مرتبة الاجتهاد، فالحديث عن أبي عبد الله الشريف (ت **771**هـ) هو الحديث عن عالم مكتمل كان يلجأ إليه علماء الأندلس وعلى رأسهم ابن لب ولسان الدين بن الخطيب يسألونه في مسائلهم باعتبار بلوغه درجة الاجتهاد [1]. كما كان أمره مشتهرا في تونس وبجاية اللتين رحل إليهما طالبا سنة **740**هـ، إذ المدرسة القيروانية كانت أكثر استقطابا لهؤلاء الأعلام منذ القديم، وكان من أجلّ علمائها الذين بلغوا درجة الاجتهاد في المذهب ابن عرفة و أبو المهدي الغبريني (ت **813**هـ) ، حيث كانا لا يحتاجان إلى دليل [2].

ولا تقل عنها شأنا المدرسة الأندلسية في تعاطي الجدل، وقد مثّل السّجال المالكي الحزمي ذروة الجدل، حيث كان لابن حزم فيه صولة على المالكية، وكان لبروز أبي الوليد الباجي الفقيه المالكي الأثر الواضح في مواجهة ابن حزم باقتدار شديد عقب عودته من المشرق، وهو الذي ألف عقب ذلك كتابه «إحكام الفصول في أحكام الأصول» [3].

مسلك التقليد وموقف السلطان وأثرهما على السّجال: ساهمت عدّ معطيات في ظاهرة الجدل وكان من جملتها سمة التقليد للأئمة

---

[1] أنظر مجموع مناقب ابن عبد الله وولديه، ورقة 29/ أ؛ التنبكتي : كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج،تح ابو عبدالله الكندري، دار ابن حزمن بيروت، ط2002،1 ، ص 336.

2 السراج: الحلل السندسية في الاخبار التونسية، تح نحند الحبيب الهيلة، ج1،دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط1، 1985، ص ص 594-595.

[3] الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج1، ص 108.

وفعل السلطان، فلقد وجد الجدل بين المذاهب في الأندلس رغم أنّ فقهاء المالكية كانوا أشد كراهة لكل مخالف لهم [1]، وقد تعدّت كراهيتهم للمخالفين إلى تحفظهم تجاه كل جديد من العلوم، إذ أشار أبو حجاج يوسف بن محمد بن طملوس (ت **620**هـ/ **1223**م) بأنّ استقبال العلوم والمناهج من قبل الأندلسيين كان عسيرا، فهم يتنكرون لها أولا ثم يأخذون بها ويستحسنونها آخرا [2]، وهو ما يبرز نزعة التقليد الشديدة لدى مالكية الأندلس، وهي سمة بقيت ببلاد الأندلس إلى زمن متأخر حيث أشار الونشريسي ـ في حديثه عند ذمه للتعصب الأندلسي لمذهب مالك ـ إلى الفقيه الباجي وعدم خروجه عن قول ابن القاسم ما وجده، واعتبر ذلك «جهلا عظيما»، وقد أرجع هذا إلى سعي الشيطان في محو الحق وأنّه أحد خصال الجاهلية، وأرجع أصول التقليد إلى المعصية حيث يتغلب الخيال والوهم وتغيب فيه طاعة العقل، فيفضي ذلك إلى اغتياب الميت واغتصاب الحي، كما يؤدي إلى التفسيق والتكفير [3]، فعزز بذلك الموقف السابق للإمام المقري الجد (ت 759هـ) حينما اعتبر التقليد من أكبر الدواهي [4].

وهو ما يدلّ على أنّ فقهاء المغرب الأوسط كان جزء منهم غير قليل قد نبذوا التقليد وأعطوا لمكانة الاجتهاد المجال الواسع، وكان ذلك منهجهم

---

[1] أنخل جونثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، تر حسين مؤنس،مكتبة الثقافة الدينبة،ط 1955، مصر، ص 324.

2 بلغيث: دراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، دار التنوير،الجزائر،ط2006، ص ص 93-95.

3 الونشريسي: المعيارالمعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب،تح محمد حجي وآخرون، ج2،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1881، ، ص ص 482-483.

4 أبو العباس أحمد الونشريسي: نفس المصدر ، ج2، ص 483.

في تعاطي العلوم حتى مع المخالفين في الملّة إذ يشير السّخاوي في حديثه عن محمد بن محمد بن أبي القاسم المشدالي إلى رحلته إلى المشرق وكيف توقف في قبرص ودخل دور علمها ولقائه بأساقفة المدينة، وقد جرى بينه وبينهم نقاش ومناظرة في أمور عقيدتهم وفكرهم ثم أكمل السير نحو بيروت فدمشق [1].

وإذ تقدم لنا هذه الأمثلة بيانا عن الموقف من المخالفين وعن حجم الحرية الفكرية التي كانت بأقطار بلاد المغرب والأندلس، وأنّ الغالب في تاريخ الفكر بالمغرب هو» أنّ الفقهاء وقفوا عائقا أمام انفتاح الفكر وسداً أمام تقدم العلم» [2]، فإنّ تخوف الفقهاء المدعومين من السلطان له ما يبرره من تأثير هؤلاء المتحررين في تحريك الثورات وإثارة الاضطرابات. والنموذج الذي قدمته هذه الدراسة المتمثل في تلك المناظرة التي أسسها الأمير المرابطي علي بن يوسف عام **515** هـ لامتحان المهدي بن تمرت بحضور الفقهاء المالكية [3] من أنّه يعزز ما ذهب إليه من شيوع الحجر وسطوة الفقهاء، فإنّ هذه النماذج والأمثلة تعبر عن واقع آخر تمثّل في إعطاء الرأي المخالف حق التوضيح والرد تحت الرعاية السلطانية، وهو ما يجعل الحكم يعتريه بعض الشطط.

---

1 السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مج5،منشورات دار مكتبة الحياة،بيروت،دت، ، ص 182.

2 حسن حافظي: المذاهب الإسلامية في بلاد المغرب، مطبعة النجاح،الدار البيضاء، المعرب،ط2008،1، ص 128.

3 راجع: محمد بن تمرت: أعز ما يطلب، تح عمار طالبي،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1985، صص 31-32.

أفضى الخلاف والنقاش في القضايا الفقهية داخل المذهب إلى استصدار عدة فتاوى تجاه نوازل متنوعة تبين اختلاف فقهاء بلاد المغرب، ولم يؤد ذلك إلى الحجر أو السجن أو العزل، ولكن إذا كان الخلاف يمس بأحد أركان المجتمع كالموقف من بعض العادات الصوفية، والموقف من السلطان والتعامل معه، فإنّ ذلك سيؤدي حتما إلى التضييق والتعنيف وربما وصل حد الاغتيال.

وهنا أمكن الجواب عن سؤال طرحته الدراسات حول سبب فرار الونشريسي من تلمسان إلى فاس ـ حيث لم تجد لذلك مبررا [1] ـ فإنّ تقصي بعض فتاويه في المعيار ربما تكشف عن دوافع خروجه من تلمسان، حيث أنّ محاربته لتلك السلوكات التي رآها بدعا مخلّة بالشرع أو نقده لبعض من تصدر المجالس دون علم يميزه عن غيره أو الموقف من سلوكات ذوي السلطان في تولية المناصب الشرعية بالتوارث والجاه لمن لا يصلح لها [2]، هو في ذلك قد حمل لواء المقاومة ضد صنف من الفقهاء وعدد من الأثرياء وانتقاد سلوك السلاطين والأمراء مما جلب عليه الضغط ودفعه إلى الفرار.

أثر المنهج في تباين الفتاوى: إلى جانب هذا العامل المؤثر في النقاش العلمي، فإنّ عوامل أخرى تدخل كمعطى موجه للنقاش، والمتمثلة في مناهج الدرس الفقهي، وقد أشارت المصادر إلى أنّ الفقهاء بعد ق5هـ قد انقسموا في مناهجهم إلى متأخرين ومتقدمين

---

1 أنظر الونشريسي:كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، تح: محمد الأمين بلغيث، «مقدمة» ، مطبعة لافوميك،1985.

[2] راجع الونشريسي: المعيار، ج2، ص ص 485-502.

لكلٍ رأيٌ وتصور ينبني عليه فقهه، مثلما انتهى ذلك في المدرسة المالكية إلى ملتزمين بالمذهب من المتقدمين ومنفتحين على المذاهب الأخرى من المتأخرين. تجلى هذا في موقف الفقهاء من بعض المصنفات المنسوبة إلى ابن شاس وابن بشير وابن الحاجب.

فقد حكى ابن خلدونّ بأنّ أهل القيروان عكفوا على المدونة وأهل الأندلس على الواضحة والعتبية ثمّ اختصر ابن أبي زيد المدونة والمختلطة في كتابه المختصر، ولخصه البرادعي ـ من فقهاء القيروان ـ في التهذيب واعتمده المشيخة من أهل أفريقية وأخذوا به، وتركوا ما سواه وكذلك اعتمد أهل الأندلس العتبية وهجروا الواضحة وما سواها [1]، واستمر الوضع كذلك إلى أن ظهرت مصفات ابن الحاجب، وهذا ما يعني أنّ المدرسة المالكية المغربية يمكن تقسيمها إلى مدرستين، المدرسة المالكية الأفريقية القيروانية والمدرسة المالكية الأندلسية، وكانت هناك طريقة مالكية ـ على ما فصّل ابن خلدون ـ بقيت في مصر (أي المدرسة المالكية المصرية) من لدن الحارث بن مسكين وابن المبشر وابن اللهيب وابن الرشيق وابن شاس [2].

هذا بالإضافة إلى مدرسة مالكية أخرى وهي المدرسة المالكية العراقية التي سيتأثر بها عدد من فقهاء بلاد المغرب أمثال أبي عبد الله المازري. وقد نتج عن ذلك فتاوي في إطار المذهب المالكي ولكنها مختلفة باختلاف مناهج هذه المدارس، وإنّ المتناول لنوازل

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص 432.

[2] نفسه، ص 432.

الونشريسي يلحظ ذلك الاختلاف بين مدرسة بجاية وتونس من جهة ومدرسة تلمسان من جهة ثانية [1].

كما أنّ الاختلاف كان واضحا بين مدرسة فاس ومدرسة بجاية وتونس يظهر ذلك من خلال رحلة أحمد القباب لأجل الحج ومروره بحاضرة تونس وقد حضر مجلسا لابن عرفة وهو يشرح (منهج أبي الحسن اللخمي القيرواني ت 478هـ)، فقال القباب لأصحابه بعد انصرافهم: «علمتم ما تحصل بأيدينا من الفقه، وصح عندكم أنّ الملكة الثانية في التحصيل والتعرف إنّما هي بتونس، وأنّ قصارى ما عندنا إنّما هو حفظ النصوص وإبقاؤها على ما هي عليه، وأنّ ملكة القرويين انتقلت إلى الإفريقيين [2]، وقد عقب المقري بأنّ القباب لم يكن معارضا للجواب في المسألة، وإنّما هو بحث في شرط المفهوم وكيفية تحقيق الاستنباط [3].

لقد بيّن النقاش الذي جرى بين أحمد القباب الفاسي وابن عرفة التونسي بأنّ طريقتهما كانتا على غير اتفاق مما يبرز التباين، يتأكد ذلك حينما أطلع ابن عرفة أحمد القباب على مختصره الفقهي، وقد شرع في تأليفه إذ قال له القباب: «ما صنعت شيئاً» «لأنّه لا يفهمه المبتدئ ولا يحتاج إليه المنتهي»، فكان ذلك سببا في

[1] الونشريسي: نفس المصدر ، ج9، ص 278.

[2] المقري: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج3،تح علي عمر،مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،ط1،2010، ص 29.

[3] نفسه، ص 29.

مزيد من تبيان كلام ابن عرفة في المختصر، وهو ما يظهر في أواخر كتبه [1].

والحقيقة أنّ هذا الموقف من القباب يدخل في ذلك السياق والحكم الذي أصدره فقهاء المالكية التقليديين الذين لم يسوغوا الفتوى من تبصره اللخمي لكونه لم يصحح عن مؤلفه ولم يؤخذ عنه، وكان منهجه تخريج الخلاف في المذهب واستقراء الأقوال وربما اتبع نظره فخالف المذهب فيما يرجّح عنده فخرجت اختياراته عن كثير من قواعد المذهب [2].

وإنّ سلوكه هذا في الترجيح قد ورثه عنه تلميذه المازري، وأخذ عن المازري أبو القاسم بن زيتون (ت **691**هـ). الذي رحل بدوره إلى المشرق وأخذ عن العز بن عبد السلام بمصر ثم عاد إلى تونس، وانتهت طريقته إلى تلميذه محمد بن عبد السلام ثم استقرت عند ابن عرفة [3]. هذا الأخير الذي انتقده أحمد القباب في منهجه، وهو ما يظهر اختلاف المدارس داخل المدرسة المغربية، وقد سلك أهل المغرب الأوسط في ذلك الطريقتين التقليدية التي تحدث عنها القباب والمتأخرة التي جاء بها ابن زيتون وناصر الدين المشذالي.

وقدساير القباب في طرحه كل من ابن خلدون عبد الرحمن والإمام الشاطبي، فناصروا طريقة القدامى في الفقه، إذ صرّح

---

[1] التنبكتي: كفاية، ص 50.

[2] عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك ،تح أحمد بكير محمود، ج4،دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 797.

[3] ح ح عبد الوهاب: الإمام المازري، منشورات دار الكتب الشرقية، تونس، دت ، ص 43.

الشاطبي بأنّه لا يأخذ بطريقة المتأخرين ككتب ابن شاس وابن بشير وابن الحاجب ونهى عنها، وقد وصل إلى ذلك بعدما أوصاه بعض العلماء بالتحامي عن كتب المتأخرين وباختيار المتقدمين بدل كتب المتأخرين وهو ما دفعه إلى الحكم الخطير الذي أصدره قائلا: «إنّما أفسد الفقه ابن بشير وابن شاس وابن الحاجب» وصار يأمر أصحابه بتركها [1]. قال السرّاج: أمّا الأخيرين «ابن شاس وابن الحاجب» فكانا يأخذان من وجيز الغزالي مسائلا في المذهب مع مخالفتها له، وأمّا الأول «ابن بشير» فشيّد الفروع على قواعد أصولية وأدخلها في المذهب كذلك، ومسائل المذهب لا تجري جميعها على قواعد الأصول [2].

لقد كان هذا الموقف من الشاطبي وغيره تجاه الأعلام الثلاث ناتجا عمّا لاحظه كل من القباب والشاطبي وابن خلدون من انحراف عن نهج المالكية والاستناد إلى الكثير من الكلام المذهبي الآخر غير المالكي وهو ما دفع إلى نكرانه. والظاهر أنّ هذا الموقف من مؤلفات هؤلاء الثلاث الأوائل لم يكن بالشيء الجديد، بل جرى الكلام عن مناهجهم من قبل، فقد أشار الغبريني في ترجمته لشيخه أبي العباس أحمد بن عثمان بن عجلان (الدسوقي) ت **674هـ**، أنّه سئل عن اختيارات الأصحاب المتأخرين من الفقهاء كابن بشير وابن شاس وابن الحاجب، هل تحكى أقوالهم في المذهب؟، فقال: «يجوز ذلك»، ونفس السؤال طرحه على ابن

---

[1] التنبكتي: كفاية، ص 94.

[2] السراج: الحلل، ج1، ص 639.

زيتون فقال: «نعم يحكى قول اللخمي وغيره قولا في المذهب المالكي» [1].

كما حاول المازري أن يبتعد قليلا عن الطريقة القيروانية بالانسجام مع الطريقة العراقية المالكية، إذ كان أهل العراق يجعلون في مصطلحهم مسائل المدونة كالأساس ويبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس، ولم يعرجوا على تصحيح الروايات ومناقشة ألفاظها، دأبهم تحرير الدلائل وإفراد المسائل على رسم الجدليين وأهل النظر من الأصوليين، وأمّا طريقة القرويين فإنّهم يبحثون عن ألفاظ الكتاب وتحقيق ما احتوته بواطن الأبواب وتصحيح الروايات وبيان وجوه الاحتمالات [2].

وقد لاحظ الدارسون بأنّه بالنظر إلى عوامل الرحلة وانتقال المصنفات وقع تحول وتطور تدريجي لدى المالكية ببلاد المغرب خصوصا بعد الأربعة قرون الأولى حينما تمّ الاحتكاك بالمدرسة الشافعية والحنفية [3]. أما على مستوى مناهج الأصول فإنّه قد تقدم الحديث عن تأثر بلاد المغرب الأوسط بمناهج الأصول التي برزت في بلاد المشرق وانتقلت عبر الطلبة الذين شدّوا الرّحال للحج أو طلب العلم والإجازة إلى المشرق فجلبوا مناهج العلم وتحصيله في هذا النوع من العلوم، وكيف كانت الطريقة الشافعية

---

1 الغبريني: عنوان، ص ص 116-117.

2 ابو عبدالله المازري: شرح التلقين، تح مختار السلامي،ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط 1977، ص 83.

3 علي الإدريسي : الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، مطبعة النجاح بالدار البيضاء، ط2005،1، ص 180.

الكلامية هي الغالبة على أهل المغرب الأوسط في مجال الأصول، إلاّ أنّ الاختلاف كان في مدى الاعتماد على كتب ومدونات القدامى أو المتأخرين أو الجمع بين الطريقتين [1].

مسألة الأخذ بما جرى به العمل:

شاع عامل آخر فيما بعد ق7هـ ببلاد المغرب الإسلامي وهو اللجوء إلى الأخذ بما جرى به العمل في الإفتاء تجاه المسائل المستجدة في المجتمع، ولا يعني هذا عدم وجود هذا المسلك فيما قبل القرن المذكور وإنّما كان العمل به قد أخذ من فقه الناس معظمه في المسائل والنوازل. وقد عرّفه العلماء بأنّه اختيار قول ضعيف والحكم والإفتاء به، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك، أو هو العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعيا للمصلحة [2].

والعمل بالضعيف إذ كان فيه درء للمفسدة فهو على أصل مذهب مالك في سد الذرائع، وإذا كان لجلب مصلحة فهو على أصله في اعتبار المصالح المرسلة [3]. وقد تساءل بعض الرجال عن

---

[1] تحدّث عدد من الفقهاء و رجالات تاريخ التشريع عن هذه المدارس بشيئ من التفصيل لا يسع المجال لتفصيلها.

[2] عمر الجيدي: أثر القاضي عياض في فقه المسائل ، مجلة دار الحديث الحسن، ع03، سنة 1982، الرباط، ص 219.

[3] عمر الجيدي: نفس المرجع، ص 220، عبد العزيز بن صالح الخليفي: مصطلحات المذهب المالكي، مجلة دار الحديث الحسنية، ع10، سنة 1992، الرباط، ص ص 65-85.

وجه تقديم الجاري به العمل على المشهور مع أنّه لا تجوز الفتوى ولا الحكم بالمرجوح وهو شامل للشاذ والضعيف؟، وكان الرّد أنّ المفتي قادر على الترجيح إذا ظهر له رجحانه لا مطلقا وكان عليه العمل في الحكم، وتعيّن على الجميع اتباعه، فيقدم مقابل المشهور لرجحانه وليس لمجرد الهوى [1].

وقد أضافوا بأنّ القول الشاذ الذي جرى به عمل القضاة واستمر حكمهم به مقدم في الأخذ به على القول المشهور، ولذا وجب على القاضي الحكم به وبمقتضى حكمه، ولا ينقض وإن كان ما جرى به العمل غير مشهور [2].وإننا نجد هذا المصطلح (وبه العمل) أو (المعمول به) أو (هذا ما جرى به العمل) يطلق في عدة اتجاهات منها أنّه يطلق على الأقوال الضعيفة والشاذة التي يجري العرف بها أو تقتضيها الضرورة أو المصلحة أو غيرها من الموجبات [3].

اهتم الفقهاء بهذا المسلك وكان من هؤلاء الونشريسي، كما كان قد أكّد ذلك أبو إسحاق الشاطبي حينما ذكر:«الأولى عندي في كل نازلة يكون لعلماء المذهب فيها قولان فيعمل الناس على موافقة أحدهما وإن كان مرجوحا في النظر، وأن لا يعرض لهم، وأن يجروا على أنّهم قلدوه في الزمن الأول وجرى به العمل،

[1] راجع عبد الحي العمري وعبد الكريم مراد: نوازل الشفعة وفقا للمذهب المالكي وما جرى به العمل في المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص 12.

[2] نفسه، ص 12.

[3] أنظر عبد السلام العسري: نظرية الأخذ بما جرى به العمل، رسالة تحت إشراف حماد العراقي، دار الحديث الحسنية،1979ـ 1980 صص 69-70.

فإنّهم إن حملوا على تميز ذلك كان في ذلك تشويش للعامة وفتح لأبواب الخصام، وربما يخالفني في ذلك غيري وذلك لا يصدني عن القول به ولي فيه أسوة» [1].

إنّ ما نلحظه أنّ الأخذ بما جرى به العمل شكّل منفذا مهمّا خرج من خلاله الفقهاء والأمراء والعامة إلى إعطاء الجواب لكل حادث، حيث أمكن للفقيه الاعتماد على قول شاذ إذا تحققت من خلاله المصلحة أو أبعد مفسدة، ومن جهة ثانية أدى إلى عدم التقيّد بمشهور المذهب وأئمته، بل جعلت هذه النظرية الفقيه في متسع من أمره. وإنّ هذا يتوافق مع ما ذهب إليه البعض بأنّ المدرسة المالكية المغربية والأندلسية قد سلكت منحى الاعتدال وابتعدت عن التشدّد في اتخاذها «العمل» الذي هو شيء فرضه الواقع منذ عهد ابن زيد القيرواني [2].

ولا يحق القول بأنّ ما جرى به العمل هو نفسه عمل أهل المدينة، إذ أنّ المصطلح الأخير مبني على المشاهدة والملاحظة المستمرة لأمور حصلت منذ عهد النبي (صلعم) بخلاف ما جرى به العمل الذي هو مبناه على أقوال ضعيفة تعززت بأسس معتبرة في المذهب فأصبحت في مرتبة الراجح أو المشهور [3]. كما لا يمكن أن نعطي نفس تعريف «العرف» إلى «ما جرى به العمل» ذلك أنّ

---

[1] عبد السلام العسري: المرجع السابق، ص 39.

[2] أنظر الهنتاتي نجم الدين: جوانب حضارية من تاريخ المغرب الإسلامي الوسيط، مجلة التاريخ العربي، ع24، 2002، ص220.

[3] أسماء المخطوبي: مراعاة القول الضعيف، رسالة دكتوراه، ص ص 58-59.

القول بما جرى به العمل هو عمل القضاة واستمرار حكمهم به متقدم في الأخذ به على القول المشهور، فيجب على القاضي الحكم به، ويمضي حكمه ولا ينقض، في حين كان عمل العامّة بالعرف من غير استناد لحكم من قول أوعمل، والعرف يختلف من بلد لآخر [1].

وإذا كان اعتماد إمام المذهب عمل أهل المدينة باعتبارهم الأقرب إلى النبي (صلعم) وأنّ عادتهم من ذلك الحين لم تنقطع، وأنّ أهلها لم يتواطؤا على خلاف تلك العادات، فإنّ مردّ «ما جرى به العمل» في بلاد المغرب والأندلس تحديدا كان نتيجة تعدد الأقوال المشهورة والضعيفة، وقد تمسك الناس بالأقوال الشاذة للأمانة العلمية، وكانوا يلجأون إلى الأخذ بتلك الشواذ ومن ثم جرى العمل في بعض المسائل بخلاف المشهور، ومع ظهور قضايا جديدة لجأ الناس إلى الأقوال الشاذة والضعيفة واستنجدوا بها للإجابة على تساؤلات الناس، وقد استند الناس في ذلك إلى قول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضيات بقدر ما أحدثوا من السياسات» وقد بدأ العمل بهذا المسلك ضعيفا ثم صار يفرض نفسه مع مرور الزمن [2].

ولم يكن الأخذ بهذا المسلك في الإفتاء مطلقا بل لجأ الفقهاء إلى وضع ضوابط للأخذ بما جرى به العمل لأنّ الأمر يقتضي العدول عن القول المشهور إلى القول الشاذ، فوضعوا لذلك ضوابط وشروط وجب

---

[1] عبد الحي العمري: نوازل الشفعة، ص ص 11-12. ومن بين أبرز الفقهاء الذين سئلوا عن هذه القضية كان البرزلي: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، بق محمد الحبيب الهيلة، مج1،دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط1،2002، ص100 وما بعدها.

[2] عبد السلام العسري: المرجع السابق، ص 81.

الوقوف عندها لتقرير الأخذ بهذا المنحى، ومن ذلك أن يثبت جريان العمل بذلك القول من العلماء الموثوق بهم، ولا يثبت بحكم قاضٍ أو قاضيين حتى يقع الاتفاق عليه من الأئمة المعتبرين، والاشتراط في الفقيه الذي يجري عليه هذا العمل مواصفات العقل والخلق والبلوغ وسرعة الفهم لمقاصد الكلام، وأنّ الإحاطة بزمان ومكان جريان العمل وسبب العدول عن القول بالمشهور إلى القول بالشاذ كرعاية مصالح الناس وما تقتضيه حالتهم الاجتماعية ودرء المفسدة المقدرة من قبل العلماء أو خوف فتنة مع التأكيد بأنّ هذا الحكم في المسألة يظل استثنائيا حتى إذا زال ما كان قد أدى إلى القول بما جرى به العمل عاد الناس إلى الأخذ بالمشهور والعدول عن الاستثناء [1]. فمتى كانت هذه الشروط متوافرة، وباتت الحاجة إلى استصدار الحكم لازمة حق لأهل العلم العاملين أن يستندوا إلى القول غير المشهور.

ونظرا لهذا فإنّنا نلحظ بأنّه بتعدد الأقضيات وتعدد أماكن إجراء العمل صار هناك عمل أهل الأندلس وعمل أهل أفريقية، وقرر القاضي اليزناسني [2] « الذي أخذناه عن الأشياخ من أهل الأحكام

---

[1] أنظر في ذلك عبد الحي العمري: المرجع السابق، ص ص 10-15؛ عمر الجيدي: أثر القاضي عياض في فقه العمليات، ص 228، عبد العزيز بن صالح الخليفي: المرجع السابق، ص ص 85-86؛ عبد السلام العسيري: نفس المرجع ، ص ص 05، 28،263.

[2] هو أبو العباس أحمد بن عبد الله يعرف باليزناسني نسبا واشتهارا العبد الوادي أصلا و التلمساني نشأة وداراً . أنظر عبد الحق حميش: سير أعلام تلمسان، دار التوفيقية، المسيلة، ط1، 2011، ص 390، وإذ يصرّ الكاتب على أنّه يعرف باليزناسني، فإننا نلحظ بأنّ هذا التعريف «اليزناسني» يشترك فيه عدة أعلام فقد عرف به إبراهيم بن عبد الله الجدّ (ت 740هـ) الذي يعتبر من أصحاب «أبي الحسن الصغير» وله فتاوى في المعيار (كفاية، ص85)، وهناك إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبد

والموثقين أنّ عمل بلدنا بتلمسان وما بعدها من مدن المغرب كفاس ومراكش هو على عمل الأندلس لا على عمل تونس ومصر»، كما قيل بأنّ عمل تونس ومصر واحد، وعمل المغرب والأندلس واحد، لكن من الواجب أيضا القول بأنّه مع مرور الزمن ابتداءً من ق**8** هـ وجد تلاقح بين حواضر المدارس ببلاد المغرب وذلك بتفاعل أقطاب الفقه المالكي في كل من غرناطة وفاس وتلمسان والقيروان، وقد كان تفاعل هؤلاء بمثابة اندماج في هذا السياق لانتاج عمل جديد يمثل المجال المشترك. ومثل هذا كل من أحمد القباب وابن مرزوق التلمساني والشاطبي والشريف التلمساني وابن عرفة الورغمي [1].

وإذ صار ضرورة الأخذ بما جرى به العمل أمراً مقبولا دون معارضة يمكن أن تشكل استثناءات، فإنّ ربط العمل بالحواضر ومدى الأخذ به قد أدى إلى جدل بالنسبة لبعض الحواضر، وهو النقاش الذي نجده في مصفة نفح الطيب لصاحبه المقري الذي يقرّ

الله (ت 794هـ) وهو قاضي الجماعة بفاس كان علاّمة نظارا أثنى عليه ابن مرزوق (كفاية، ص 95). أمّا عبد الرحمن اليزناسي فهو فقيه فاضل أحد الأعلام المتقدمين الذي صاحب ابن شاس في رحلته ونصحه بعدم تصنيف كتابه «الجواهر» وقد كان محققا للمذهب دخل بجاية ثم رحل إلى فاس (كفاية، ص 196). ولم نجد فوق هؤلاء الثلاثة تعريفا في المصادر غير الذي أشار إليه عبد الحق حميش دون إسناد.

[1] أنظر: عبد الحي العمري: المرجع السابق، ص 11، عمر الجيدي: أثر القاضي عياض في فقه العمليات، ص 226، علي حنون: نوازل النكاح والطلاق، رسالة دكتوراه، إشراف محمد الروكي،دار الحديث الجسنية،2005، صص 55-56، أسماء المخطوبي: مراعاة القول الضعيف في الفتوى، رسالة دكتوراه، إشراف علال الهاشمي الخياري،دار الحديث الجسنية،2003، ص 33.

عمل أهل قرطبة كحجة في الفقه، وأنّه بالنظر لعظم أمر قرطبة كان عملها حجة بالمغرب حتى إنّهم ليقولون في الأحكام هذا ما جرى به عمل قرطبة [1].

ثم يعقّب المقري بأنّ هذه المسألة فيها نزاع كبير وتحدث فيها عدد من الفقهاء بين الإيجاب والبطلان، وكان منهم المازري وابن عرفة والطرطوشي وأبي عبد الله المقري الجد، هذا الأخير الذي ذكر انتقال عمل الأندلس إلى المغرب، وأنّ أمر قرطبة تطور من جراء العمل عليها إلى زواله [2]. وقد استنتج البعض أن المقري كان يدعو من وراء ذلك فقهاء المغرب إلى إحداث عمل خاص يناسب الأوضاع الاجتماعية لبلادهم مع التزام أساس المذهب المالكي [3].

ولم يكن الموقف من مسألة العمل بالأندلس دوماً محلّ قبول مطلق، بل وُجد من قاومه ورفضه ليس من منطلق عدم وجود مسلك ما جرى به العمل في قرطبة ـ على ما سلف ـ ولكن من منطلق منهجي رافض للعمل ككل، وكان ذلك من قبل أحد أقطاب الأندلس الفقيه ابن حزم الظاهر (ت456هـ) الذي شنّ حربا ضارية ضد هذا التوجه واعتبر من شرع بما جرى به العمل موسوما بالشطط في الاعتقاد باعتبار أنّه شرّع بدل الله وصاحب الشريعة وهو ما يؤدي إلى الكفر، وهو في ذلك يجادل فقهاء

1 المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح يوسف البقاعي، ج1، دار الفكر،ط1،1986، ص 556.

2 نفسه، ص ص 556-557.

3 محمد أبو الأجفان: أبو عبد الله المقري، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988، ص 153.

المالكية في أخص ما تميزوا به في التشريع وهو «ترجيح الحديث بعمل أهل المدينة» وقام على مقاومته وإبطاله [1].

وفي المقابل نجد أنّ متأخري الفقهاء قد أقروا بعد مرحلة الاجتهاد وحين كثرت التفريعات والأقوال وانخفض مستوى الاجتهاد وتدنت الأمور مثلما ذكر المقري في النفح ـ سالفا ـ فرض شروطا على القاضي في إفتائه بألاّ يخرج عن مذهب ابن القاسم ثم ما عليه أهل الإقليم وألاّ يحكم بخلاف المشهور، وكان قصدهم توحيد مذهب القضاء ومنع القاضي من أن يحكم بحسب اجتهاده [2].

ذلك أنّ فقهاء الأندلس كانوا قد نزعوا إلى نوع من الاجتهاد بعيدا عن المذهب ـ فيما عرف بعمل أهل قرطبة ـ وخالفوا إمام المذهب في بعض الفتاوى، وأخذوا برأي غيره من المذاهب حتى صارت تلك المخالفات عرفا وهو ما يبيّن النزعة الاستقلالية والاجتهادية سواء الفردية أو الجماعية بالنسبة لفقهاء الأندلس [3].

تبيّن إذا أنّ الحديث عن مسلك ما جرى به العمل في التشريع قد فتح الباب واسعا أمام اجتهادات الناس وساهم في إظهار النزعة الاستقلالية لفقهاء الحواضر السائرة في هذا الاتجاه، كما

[1] راجع ابن حزم الظاهري: الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت، ج1، ص 97 وما بعدها.

2 عبد السلام العسري: نظرية العمل، ص 74.

3 أنظر مصطفى الهروس: المدرسة المالكية الأندلسية،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية،ط 1997؛ صص 281-280، عبد السلام العسري: نفس المرجع،صص83-84.

تبيّن أنّ الاختلاف في ممارسة المناهج الفقهية قد أفرز ثروة فقهية وعددا من الفقهاء الذين خاضوا في التشريع على مستوى المغرب الأوسط مما يظهر الدور الذي كانت تقوم به حواضر المغرب الأوسط، وقد عزز هذا منحى الجدل الذي كان يدور في بلاد المغرب عموما والأوسط خصوصا بما يظهر حيوية المجال في العلوم النقلية والعقلية، فالحديث عن جدال ابن الإمام ومناظرته لابن تيمية [1] ـ بغض النظر عن صحة ذلكـ ، والتطرق إلى دور محمد بن يوسف السنوسي الذي لقيت عقائده عند تأليفها الصدّ والنكران الذي لا يليق في حقها وكيف انتفض هذا الإمام واشتد على المنكرين [2].

ثم تفحص النقاش الحادّ الذي كان يجري بين سعيد العقباني التلمساني وأحمد القباب الفاسي حول المعاملات الاقتصادية والاجتماعية بين التجار والحرفيين، وقد استفتى كل من العقباني الذي قبل الصيغة والقباب الذي رفض العملية وجرت مناظرة كتابية بين الفقيهين جمعها العقباني في كتاب سماه «لب الألباب في مناظرة القباب» [3].

وإنّ استحضار مواقف الفقهاء من مناهج المتأخرين مثلما كان الشأن بالنسبة لموقف عبد الرحمن اليزناسني الفقيه الفاضل الذي

---

[1] المقري: أزهار الرياض، ج5، ص11.

[2] ابن مريم: البستان في ذكر اولياء تلمسان، تح يوسف القاضي،شركة نوابغ الفكر، القاهرة،ط1،2010، ص 320.

[3] أبو زكريا يحي بن موسى المغيلي المازوني:الدّرر المكنونة في نوازل مازونة، تح مختار حساني، ج3، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2009، ص 49،11 . راجع مقال رابح بونار: سعيد العقباني التلمساني، مجلة الأصالة، مج6، س1، 1972، ص 67-71.

كان قد دخل بجاية وعارض ابن شاس الذي لقيه في رحلته إلى المشرق فيما يخص كتابه «الجواهر الثمينة» الذي انتهج فيه مسلك المتأخرين [1]، كل هؤلاء يمكن اعتبارهم عيّنة صغيرة توحي بوجود عدد من الفقهاء قد خاضوا غمار الجدل الفقهي سواء فيما يخص مناهج التلقي والبحث أو المسائل المختلفة المجالات التي كانت الناس تبحث عن جوابات لها، وهو ما يظهر القيمة العلمية لعلماء المغرب الأوسط ومحاكاتهم لأعلام المشرق والمغرب عموما.

من قضايا الجدل بين الفقهاء:

1- الاجتهاد والتقليد في نظر فقهاء المغرب الأوسط:

من المسائل التي طرحت على علماء المغرب الأوسط مسألة الاجتهاد والتقليد حيث تضاربت الآراء حول مستوى الاجتهاد بعد ق4هـ وانتهاء الساحة الفقهية إلى المذاهب الأربعة المعروفة، وهل يمكن أن يكون هناك مجتهدون بعد هذا القرن؟ أم الواجب هو الإتباع والتقليد؟.

لقد ذهبت طائفة من الناس إلى أنّ الاجتهاد توقف بعد ق4هـ وبدأ بذلك طور التقليد مستهل ق5هـ، حيث كان الانتهاء من طور التجديد الفقهي وتمّ استقرار المدارس والتزام مذاهب المتقدمين، وقد وضّح الشوكاني هذا حينما أشار إلى أنّ منطلق عصر التقليد بعد عصر أئمة المذاهب الفقهية أي بعد ق4هـ، وذلك بعد أن قدم شرحا وافيا على مدى أخذ الصحابة ومن تبعهم بالاجتهاد قائلا: «عرفت بهذا أنّ التقليد لم

[1] الغبريني: المصدر السابق، ص223.

يحدث إلاّ بعد انقراض خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، وأنّ حدوث التمذهب بمذاهب الأئمة الأربعة إنّما كان بعد [1].

وفي نفس الوقت ناقش الشوكاني المسألة وأورد أقوال طائفة من العلماء الذين أقروا بأنّه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله [2]. وأشار أيضا إلى ما أورده الزبيري (أبو عبد الله الزبير بن أحمد الأسدي البصري ت 317هـ) قائلا: «لا تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان»، وهو القول الذي اختاره عدد من الفقهاء [3].

تجسدت هذه الآراء ببلاد المغرب زمن المرابطين، حيث طرحت في عهدهم مسألة انعدام وجود مجتهد في غير المذهب المالكي، وعمد فقهاؤهم إلى وضع شروط للمجتهد في المذهب لأجل ضبط الأمور وسدّ أبواب كان البعض يحاول إزالة نزعة التقليد الفروعي في التفكير الفقهي المغربي الأندلسي، وفي هذا العهد برز اتجاهان يقول أحدهما ببقاء الاجتهاد وتيار آخر يقول بانقطاعه [4].

وبرز تيار ثالث يميل إلى القول بالاجتهاد ولكنه متمسك بتقاليد المذهبية المالكية، وحاول أن يوجد لنفسه موقعا بين قبول الاجتهاد

---

[1] محمد الشوكاني: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تح محمد سعيد البدري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1991، ص 38.

[2] أنظر الآمدي: الإحكام في أصول الأجكام، تح عبد الرزاق العفيفي، ج4، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003، ص 273 وما بعدها.

[3] الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح سامي العربي الأشري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000، ج2، ص 1035 ـ 1042 وفيه تفصيل مطول في الاجتهاد والمجتهدين .

[4] أحمد الخاطب: التيارات الفكرية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، ج2، رسالة دكتوراه، إشراف محمد حمام، جامعة محمد الخامس بالرباط، 2003ـ2004، ص 545.

والحفاظ على سمات المذهب المالكي وهو ما تبناه ابن رشد الجدّ (ت 520هـ)، فقد سئل فيمن يجوز أن يستفتى ومن تجوز له الفتيا، خصوصا من قرأ الكتب المستعملة كالمدونة والعتبية دون رواية أو كتب المتأخرين؟، فكان جوابه يصبّ في إطار الاجتهاد في المذهب لمن توفر فيه شروط الاجتهاد المعلومة، وجاز له أن يستفتي فيما ينزل من النوازل التي لا نص فيها فيفتي فيها باجتهاده، وأمّا من لم يُلحق بهذه الدرجة فلا يصح له أن يستفتى في المجتهدات التي لا نص فيها، إلاّ أن يخبر برواية عن عالم فيقلد فيما يخبره من صحة نقلها عنه [1].

كما سئل أيضا في نفس الاتجاه حول صفة المفتي ومعنى الفتوى وتقسيم صفات المنتسبين إلى العلوم، حيث تناقش فقهاء طنجة في المسألة وتمّ عرضها من قبل أبي العباس أحمد بن محمد المري الطنجي وهو الذي كتب السؤال إلى ابن رشد في القضية، فكان من ردّ ابن رشد أن قسم الناس إلى رتبة الفقيه النظار، ورتبة الحافظ الذكر وهو الفقيه المقلد [2]، واعتبر أنّ الأوّل «الفقيه النظار» تجوز فتواه لحيازته أدوات الاجتهاد والثاني لا يجوز له الإفتاء على الإطلاق [3].

ثم أكمل ابن رشد جوابه على المسألة وقد ذهب إلى تقسيم تلك الفئة التي تميزت عن العوام بالمحفوظات والمفاهيم إلى ثلاثة

[1] ابن رشد الجد (ت 520هـ): فتاوى ابن رشد، تح المختار بن طاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ط1، 1987، مسألة رقم 423، ص ص 1274-1275.

[2] نفسه، مسألة رقم 529، ص 1494 وما بعدها.

[3] نفسه، ص 1498.

طوائف، طائفة منهم اعتقدت صحة مذهب مالك تقليدا بغير دليل، فأخذت نفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه دون أن تتفقه، وهذه لا تصح لها الفتوى بما علمته وحفظته. وطائفة اعتقدت صحّة مذهبه بما ظهر لها من صحّة أقواله وأصوله فأخذت نفسها أيضا بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه وتفقهت في معانيها فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها، إلاّ أنّها لم تبلغ درجة التحقيق لمعرفة قياس الفروع على الأصول، وهي طائفة يصح لها إذ استفتيت أن تفتي بما علمته من قول مالك أو أصحابه إذا كان قد ظهرت لها صحته، كما يجوز لها في خاصتها الأخذ بقوله إذا بانت لها صحته، ولكن لا يصح لها الإفتاء بالاجتهاد فيما لا تعلم فيه نصا من قول مالك أو أحد أصحابه.

وأما الطائفة الثالثة فاعتقدت أيضا صحة مذهبه بما ظهر لها من صحة أصوله فأخذت نفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه، ثم تفقهت في كل معانيها فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها وبلغت درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول بكونها عالمة بأحكام القرآن، عالمة بالناسخ والمنسوخ والمفصل والمحتمل والخاص والعام، عالمة بالسنن الواردة في الأحكام مميزة بين صحيحها من معلومها، عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، وما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه، عالمة من علم اللسان ما تفهم به معاني الكلام بصيرة بوجوه القياس، عارفة بوضع الأدلّة في مواضعها، وهي طائفة يجوز لها الفتوى عموما

بالاجتهاد والقياس على الأصول التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس بأنواعه [1].

فمن خلال هذا الخطاب المفصل لمراتب الفقهاء المبتدئين والمجتهدين نلحظ بأنّ ابن رشد الجدّ كان يحبذ الاجتهاد ويميل إليه، لكن سمة العصر الذاهبة إلى تغليب الفروع والتقليد كانت طاغية، فلم يكن جريئا في الصدع والعمل بما اعتقده صوابا وسكت عن أشياء كثيرة فيما يخص الاجتهاد، وهو ما لا نجده عند فقيه أندلسي آخر، كأبي بكر ابن العربي الذي حمل على ما كان يعتقده خطأ في بلاده وألّف في ذلك كتابه «العواصم من القواصم» الذي أظهر فيه جرأة كبيرة في الرّد على الفقهاء والصوفية والفلاسفة وغيرهم [2].

وإذا كان ابن العربي قد بيّن مراتب الناس تجاه الفتوى في زمانه، فإنّ ذلك يعتبر بمثابة تقنين لنظام الفتوى الذي يجب أن يراعى، ولكن الأمور مع طغيان الفئة الذاهبة إلى التقليد قد ازدادت تجاه تعاطي الفتوى والخوض في الفقه واستفحل أمرها مما أدى بالإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت**790**هـ) إلى تعرية الوضع ونقده [3].

وتبعا لمسار الفتوى الذي تحدث عنه ابن رشد الجدّ (ت **520**هـ)، وتوضيح موقع الناس من الاجتهاد والتقليد، فإنّنا لا نجد

---

[1] راجع ابن رشد: نفس المصدر، مسألة رقم 529، ص ص 1494-1503.

[2] قام على تحقيق كتاب العواصم من القواصم كل من الشيخ محب الدين الخطيب، والأستاذ عمار طالبي.

[3] الشاطبي: الإفادات والإنشادات، تح محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 87.

أحسن تبيانا وجرأة كابن رشد الحفيد (ت 595هـ) حينما تحدث عن الاجتهاد والتقليد فعرّفهما وقسم الناس تجاههما، وذكر بأنّ الناس ثلاثة أقسام، إمّا أن يكونوا كلهم مجتهدون وهذا محال وقوعه والتكليف به، وإمّا أن تفقد في جميعهم شروط الاجتهاد وهذا أيضا ممتنع لأنّه يؤدي إلى إهمال أكثر الأحكام، وإمّا أن يوجد في الناس الصنفان جميعا وهو أن تكون فيهم طائفة تقوم للجمهور بضبط الفرائض والسنن... واستنباط ما من شأنه أن يستنبط منها في وقت وقت ونازلة نازلة، وتكون فيهم طائفة أخرى وهم العوام شأنهم تقليد هؤلاء لحسن الثقة بهم [1].

ثم تحدث عن صنف آخر وهم طائفة تشبه العوام من جهة والمجتهدين من جهة أخرى وهم المسمّون بالفقهاء، فظاهر أمرهم أنّهم عوام مقلدون، ولكنهم يحفوظون آراء المجتهدين ليخبروا بها العوام من غير أن تكون لهم ملكة الاجتهاد، فكانت مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين، ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه لكنهم يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه في ذلك الحكم، فصيروا بذلك أقوال المجتهدين أصولا لاجتهادهم وكفى بهذا ضلالاً وبدعة وهو نفس موقفه في بداية المجتهد،وقد انتهى ابن رشد الحفيد بعد شرح في هذا المعنى إلى أنّه بقي صنف وهو الوجه الثالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد [2].

وبالنسبة لبلاد المغرب الأوسط وموقعها من هذا الجدل فإنّ صدى فتاوى ابن رشد الحفيد وقبله أبوبكر ابن العربي قد تردد في

[1] ابن رشد الحفيد (ت595هـ): الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تح جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي،بيروت، لبنان، ط1،1994، ص ص 143-144.

[2] ابن رشد: الضروري، ص ص 144-145.

حواضر بجاية وتلمسان وغيرهما، وحمل لواء المناداة بضرورة الاجتهاد وعدم خلو الزمان من المجتهدين عدد من الفقهاء الذين عدهم البعض من ضمن طبقة الفقهاء المجتهدين أمثال المقري الجد أبو عبد الله (ت **759**هـ) الذي اعتبر التقليد من أكبر الدواهي التي سقط فيها الفقهاء، وأنّ أقبح من التقليد هو التحيز للأقطار، وقد أدخل التقليد في مصاف المعصية باعتبار أنّها أصل له لغلبة حب الخيال والوهم وأنه مذموم [1]. ونادى بأنّه لا يجوز التعصب ـ الذي هو مآل التقليد ـ إلى المذهب بالانتصاب للانتصار بوضع الحجاج وتقريبها على الطرق الجدلية مع اعتقاد الخطأ والمرجوحية عند المجيب كما يفعله أهل الخلاف [2].

وإنّ دعوة المقري إلى الاجتهاد ونبذ التقليد ليست متوفرة لكل الناس، بل وجب لمن تقلّد هذه المكانة أن يكون متمتعا بشروط للفتيا والخوض في المسائل «فلا يفت إلاّ بنص إلاّ أن تكون عارفا بوجوه التعليل بصيرا بمعرفة الأشياء والنظائر حاذقا في بعض أصول الدين وفروعه، إمّا مطلقا أو على مذهب إمام من القدوة...» [3]. لأجل ذلك مال الخطيب ابن مرزوق الجدّ إلى الإقرار للمقري الجدّ بالاجتهاد في قوله: «كان صاحبنا معلوم

---

[1] الونشريسي: المصدر السابق، ج2، ص 483. وممن تعرض للمسألة هذه بالتفصيل والشرح، البرزلي: مسائل الأحكام، ج1، ص 68، ص100.

[2] أبو الأجفان: أبو عبد الله المقري، ص 148.

[3] وأشار إلى مجمل المواصفات الواجب توافرها في المجتهد، أنظر الونشريسي: المصدر السابق، ج2، ص 342.

القدر مشهور الذكر ممن وصل إلى الاجتهاد المذهبي ودرجة التخيير والتزييف بين الأقوال»[1].

كما برزت نزعة الاجتهاد في نطاق المذهب لدى ابني الإمام الذين مالا إلى الاجتهاد دون التقليد، وأبي عبد الله الشريف التلمساني (ت 771هـ) هذا الأخير الذي ناظر أبا القاسم الغبريني في مسألة الرجوع في الوصية حيث أشار إلى منهجه قائلا: «فإذا كان مراد المعترض النقل المذهبي فليس من دأبنا»[2].

وقد بيّنت هذه المسألة ذلك السجال الفقهي القائم بين التلمسانيين ومدرسة الأفريقيين والبجائيين، فمثل التلمسانيين كل من الشريف التلمساني وأبو عبد الله المقري، الذين أظهرا الرجوع في الوصية بالأدلّة النقلية والعقلية، ومثل المدرسة الأفريقية أبو القاسم الغبريني، كما انظم إلى النقاش ابن مرزوق الخطيب الذي انتصر لمعلمه أبي عبد الله المقري[3].

2ـ الموقف من علم الكلام:

شاع إلصاق مصطلح «الكلام» و»المتكلم» بصنف الفقهاء وبرز على إثر ذلك صنف الفقهاء المتكلمون أي المعتمدون علم الكلام والمستعملون إياه في تدريسهم وتدوينهم لكتب الفقه وفي فتاويهم، وبالمقابل هناك فقهاء لم يكونوا ليختصوا بهذا العلم إمّا تقصيرا أو

[1] ابن مريم: البستان، ص 224.

[2] الونشريسي: المصدر السابق، ج9، ص 321.

[3] أنظر المناقشة عند الونشريسي: المعيار، ج9، ص 268 إلى ص 354. وانظر أيضا خلاف البجائيين والتلمسانيين حول الشرف من جهة الأم.

تحررا وتورعاً بما ينبئ عن الموقف منه. وعلم الكلام كما يعرّفه ابن خلدون هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلّة العقلية والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسرّ هذه العقائد هو التوحيد، وموضوع هذا العلم هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة الشرعية [1].

وقد ذكر التفتازاني في مصنفه شرح العقائد [2] «أنّ العلم المتعلق بالأحكام الفرعية العملية يسمى علم الشرائع والأحكام، والمتعلق بالأحكام الأصولية الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات، فهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه، يهدف إلى إيجاد دلالة العقل الصريحة التي تأيّدت أو تؤيد النقل، أو معنى شهادة العقل مع تأييد النقل، وهي الغاية من الوثاقة حيث لا تبقى حينئذ شبهة [3].

وعلم الكلام بقدر ما وجد له مهتمون به منذ القرون الأولى، فإنّه وجد معارضة من قبل عدد من العلماء مشرقا ومغربا، فقد استحسنه أبو الحسن الأشعري (ت **325هـ**) حينما ألّف فيه

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص 440 وما بعدها.

[2] هو العلامة المسعود بن عمر الملقب بسعد الدين التفتازاني صنف مؤلفات وهو ابن خمسة عشر (15) سنة وكان مقربا من السلطان الأمير تيمور الأعرج وكانت وفاته سنة 792هـ. أنظر محمد عبد العزيز الفرهاري: النبراس شرح شرح العقائد»، ص3، د ت، (PDF).

[3] أنظر عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص ص 7-11.

«رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام». في حين ألّف المنكرون له عددا من الرسائل حيث كتب ابن عبد البر (ت **463هـ**) كتابه «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله»، وألّف عبد الله الأنصاري الهروي (ت **481هـ**) مصنفه «ذم الكلام»، وصنف ابن قدامى المقدسي (ت **620هـ**) مصنفه «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»، وهؤلاء قالوا لو كان علم الكلام هدى ورشادا لتكلم عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه، وأفتوا بأنّ الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة [1].

ومع هذا فإنّه لابد من التنبيه أنّ هذا المنحى قد اتخذه أعلام أفريقية والمغرب كاهتمام مباشرة بعد انتهاء حركة الفتح والتوسع في بلاد المغرب أي على عهد الأغالبة، فقد حدثنا الخشني عن أبي عثمان سعيد بن الحداد الذي اشتهر بالكلام والجدل، وكانت له مناظرات أوردها محمد بن الحارث الخشني في طبقاته في مجالس أربعة [2]. وذكر الخشني بأنّ له تأليف في الكلام والجدل وفي الفقه والمسائل وفي النظر وله ردود على الإمام الشافعي [3].

فالخوض في مسائل الكلام في بلاد المغرب وأفريقية بذلك لم يكن وليد فترة ما بعد الأشعرية، وإنّما كان ذلك متوافرا مع وجود الفرق كالمعتزلة وغيرها، وقد قدّم لنا البرادي وثيقة إباضية قديمة حول خلق القرآن وهي رسالة للإمام الرستمي الخامس أبو

---

[1] أنظر عبد الرحمن بدوي: نفس المرجع ، ص ص 6-7.

2 أنظر محمد بن الحارث الخشني: طبقات علماء أفريقية، تح محمد بن أبي يشنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط2006،ص 199 وما بعدها.

3 نفسه: ص 150.

اليقظان بن عبد الوهاب بن أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، رواها البرادي في كتابه «الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخلّ به كتاب الطبقات» يتحدث فيه الإمام الخامس الإباضي عن القرآن ومسألة خلق القرآن ومذاهب الناس في ذلك [1].

استمرت عطاءات أعلام المغرب الأوسط منذ ذلك الحين بين الإقلال والاسترسال حسب واقع الفقهاء والمجتمع والسلطة لينتهي الاهتمام بالكلام في العقائد إلى زمن محمد بن يوسف السنوسي، الذي اهتم اهتماما فائقا بالنازلة العقدية في وقت كان الجمود والتراجع يرتسم على محيا الواقع الفكري والثقافي بحواضر المغرب الأوسط فألّف محمد بن يوسف السنوسي في العقائد مصنفاته وردّ على خصومه ردودا منها ردوده على أبي الحسن الصغير [2]،

---

[1] أنظر أبو القاسم ابن إبراهيم البرادي: الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات «طبعة حجرية)، د ت، من ص 183 إلى ص 205. وقد ذكر رشيد بوروبة أنّ هذه الرسالة تم اتخاذها موضوع دراسة مفيدة من قبل أحد الإيطاليين بعنوان «وثيقة إباضية قديمة حول خلق القرآن رسالة الإمام الرستمي محمد بن أبي يقظان» نشرها فان كريمونيزي. أنظر رشيدبوربية وآخرون: الجزائر في التاريخ،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،ط1984، ص112.

[2] من الأكيد أنّ المقصود بابي الحسن الصغير ليس هو ذلك العالم الفقيه الذي تفقه عليه ابن مرزوق الخطيب صاحب المناقب، والذي عدّه حنفظ عصره وزعيم اهل النظر في وقته، وهو علي بن محمداليالصوتي الزرويلي والذي تولى قضاء فاس وكانت الغتوى تدور عليه من جميع الأقطارن والمتوفى سنة 719ه/ 1319م. راجع ابن مرزوق الخطيب: المناقب المرزوقية، تح سلوى الزاهري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة،المغرب،ط1،2008، ص200، 279؛ ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تح مأمون الجنّان، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،1997، ص305. بل هو عالم آخر كان ايام

ويبدوا أنّ السنوسي من خلال العمل الذي قام به ونظرته تجاه الأشياء لم تكن تنسجم تماما مع عصره، إذ لم يكن ابن زمانه في طموحاته واجتهاداته مع واقع الحال المتردي علميا وسياسياً.

لقد برز في هذه الظروف السنوسي الذي طمح إلى النهوض من جديد بعلم الكلام الأشعري ومحاربة التقليد والإهمال الحاصلين في علوم النظر، فبرز من خلال ذلك مؤلفاته وما انسل منها من شروح وتعاليق وتقارير ومختصرات [1]. وقد كانت مؤلفاته في العقائد هي المصدر المحلي لدراسة علم الكلام المصطبغة بالصبغة الصوفية، ورغم أنّ السنوسي كان ميّالا إلى الجمع في هذا الشأن بين الظاهر والباطن، فإنّ من شرح له واختصر ودرس مؤلفاته قد مال إلى علوم الباطن وذلك تبعا لروح العصر، وصار كل من خالف هذا التيار يُتهم بالتجسيم والاعتزال ويحكم عليه بالكفر أوالزندقة [2].

وكان اهتمام السنوسي بالكلام نظرا لواقع عقائد عصره فحاول أن يستدرك الأمر خصوصا وأنّ الأمر يتعلق بإثبات العقائد [3]، والحقيقة أنّ هذا الحكم الذي أصدره المتأخرون تجاه السنوسي ودوره في

السنوسي الذي ألّف في حقه مصنفه « نصرة الفُقيّر في الرد على أبي الحسن الصُغيّر».

[1] أنظر يوسف حنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي،دار أبي رقراق، الرباط،ط2،2007، ص ص 212-213.

[2] سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،ط1981، ص 96.

[3] أنظر في هذا الشأن مقال: الربيع ميمون: الإمام السنوسي عالم تلمسان، حوليات جامعة الجزائر، ع7، 1992-1993، ص28.

التفصيل والتوضيح للعقائد بعلم الكلام كان قد أشارت إليه المصادر ونبّه عليه الأئمة، فقد جاء عن أبي عمران موسى بن عقدة الأعضادي قوله إذا ذكر علم الكلام «ما رأيت من غربل هذا العلم مثل هذا الرجل يعني ذلك السنوسي» [1].

وكان من المعاصرين له محمد بن عبد الكريم المغيلي (ت **909هـ**) الذي ارتبط اسمه بنازلة يهود توات، لكن سجاله مع السنوسي فيما يخص الخوض في العقائد باستعمال الكلام والإفراط فيه لم نجد له اهتمام إلاّ دراسة واحدة أوردت الرسائل المتبادلة بينه والسنوسي [2].

وهذا لا يعني أنّ المغيلي لم يهتم بهذا العلم، فقد كان فقيها ومفسرا ومحدثا ومتكلما ومنطقيا، وكانت له آراء مدوّنة منها كتابه الرّد على المعتزلة وهو تأليف لا يزال مخطوطا، فهو لا يردّ فيه على المعتزلة، وإنّما يكتفي بإيضاح رأي أهل السنة حول الاشتغال بعلم الكلام، وقد تصدى علماء السنة لهم لسدّ ذريعة إفساد الشريعة وكان رأي المغيلي «أن الإتيان بالباطل لإبطاله ليس كالإتيان بالباطل لإثباته»، إلاّ أنّه ما يلاحظ أنّ خوضه في علم الكلام لم يكن بالشكل الذي خاض فيه السنوسي وهو ما دفع بالمغيلي إلى التنبيه على عدم التمادي في تقرير العقائد التوحيدية

1 الشفشاوني: دوحة الناشرفي محاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تح محمد حجي، منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء،ط3،2003، ص 110.

2 نسخة محفوظة بخزانة القرويين بفاس: ضمن مجموع رقم 1531جديد أما القديم فهو 80 ل 656/ 6.في حين تحدث عبد الحق حميش عن وجود هذه الرسائل في التوحيد بالخزانة نفسها تحت رقم 22 ضمن مجموع بالقرويين،عبد الحق حميش: سير أعلام تلمسان، ص 349.

بعلم الكلام لأنّ الطريقة النبوية هي الأصلح للأمة والأقرب ما يكون للأفهام [1].

لقد وقع بالفعل ما يشبه الجدل العقدي حول الكلام واستعماله في العقائد خصوصا بين المغيلي الناكر لتعاطي السنوسي مع علم الكلام، وحاول أن ينبه السنوسي من خلال رسائل بينهما على ضرورة المراجعة لمنهجه في ذلك [2]. وقد تضمنت هذه المراسلات التالي:

الرسالة الأولى للمغيلي مع رسالة للسنوسي، حيث تولى المغيلي إيراد رسالة في العقائد تمهيد للردّ عليها، أمّا الرسالة الثانية وهي للسنوسي، ويحتكم فيها إلى العقائد الكبرى والصغرى والوسطى، في حين كانت الرسالة الثالثة للمغيلي جوابا لمكتوب السنوسي وهي تمام المراجعات، ولا يعرف زمن المراجعات، ولكن من خلال الكلام يلاحظ أنّ هذه المراجعات كانت بعد تمام كتابة العقائد للسنوسي لأنّه يستدل بها، والظاهر كذلك أنّها تمت بعد استقرار المغيلي بتوات بعد نهاية الارتحال [3].

---

[1] أنظر مقال أحمد الحمدي: محمد بن عبد الكريم المغيلي، المجلة الجزائرية للمخطوطات، ع1، 2003، ص 37.

[2] جاء في ذلك في نسخة يتيمة محفوظة بخزانة القرويين بفاس ضمن مجموع تحت رقم 1531 جديد، أما القديم فهو 80 ل 656/ 6، وهي نسخة وحيدة دون تاريخ ولا اسم الناسخ توجد إحدى وعشرون ورقة تبدأ من ورقة 124 إلى ورقة 145 ظهر.
أحمد العلمي حمدان: في تياري العقيدة السنية بالمغرب الإسلامي، «نص مراجعات كلامية بين السنوسي والمغيلي»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، ع3، س 1988، ص ص 169-239.

[3] أحمد العلمي حمدان : نفس المرجع: ص ص 181-182.

تنبئ هذه الرسائل عن وجود صراع بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ليس خارج أهل السنة فقط، وإنّما داخل أهل السنة، وليس في الفرعيات فقط لها بل في الأصول والعقائد كذلك، وقد بيّنت هذه الرسائل ردود أهل السنة على غيرهم كالمعتزلة ورجحان قول الأشعرية في ذلك فهو يردّ على بعضهم ويسدد خطأهم [1].مثلما تظهر أيضا السّجال الجاري بتلمسان بين طريقة القدامى و المحدثين في العقيدة، وبين المتوقفة والأشاعرة.

لقد نبّه المغيلي إلى أمر مهمّ من خلال الرّد وهو أنّ التوجه الذي اتخذه السنوسي تمثل في البرهنة على عقائد السنة بالآليات العقلية وهو أمر في رأي المغيلي على غير الجادّة ذلك أنّ الأشاعرة الأوائل لم يكن هذا مقصدهم وإنّما كان رد شبه الآخذين بالعقل في الاعتقاد كالمعتزلة إنّما يكون بالكلام والفلسفة فيما يخص دحض طرق استدلالهم، فلا يكون إثبات العقائد بالعقل وإنّما يكون نقد طرق أهل العقل المخالفين للسنة بالعقل «الكلام».

أكدّ المغيلي على أنّ أهل السنة وموقفهم تجاه علم الكلام وإبطال عقائد أهل البدع بالطريق الذي ابتنوا به عقائدهم قد اختلفوا في جواز تعليمة إلى ثلاثة أقوال،الأول قال بالجواز لما فيه من ردّ الباطل، وذهب الثاني إلى القول بالمنع نظرا لما فيه من سلوك سبيل البدعة، أمّا الثالث فقال بمنعه لضعاف العقول

---

[1] نفسه: ص 206.

وإباحته للأقوياء. ثم يقدم المغيلي رأيه بأنّ صرف الهمّة لفهم كتاب الله والاحتجاج به أنفع لأهل السنة وأقطع لسبب أهل البدعة [1].

ويذهب المغيلي إلى تأنيب السنوسي ونصحه بالتوقف في إعمال الكلام يقول: «وإنّني لم أر في شيء مما ذكرتم من الأدّلة العقلية والنقلية دليلا سالما، وإن سَلِمَ لم يفد إلاّ ظنا، وإنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً فأعرض يا أخي عن التوغل في أحكام الذات العلية والصفات الأزلية، فإنّه عزّ وجلّ ليس كمثله شيء... ولا يبلغ كنه صفته الواصفون ولا يحيط بأمره المتفكرون فيعتبر المتفكرون بآياته، ولا يتفكرون في ماهية ذاته، ولا يحيطون بشيء من علمه. ويزيد في نصحه قائلا: «عليك يا أخي تقرير العقائد التوحيدية بالطرق النبوية التي درج عليها السلف الصالح من الأمّة، فإنّها أقرب ما يكون للأفهام، وأسلم من كل ظلم وظلام، وأرجى الأسباب لمواهب ذي الجلال والإكرام، وأعرض يا أخي عن كثرة نصوص الكتب الكلامية، فإنّها من حرب وطعن وضرب بحسب الإمكان فلا يصح لكل إنسان، وليس وقت الخوف كوقت الأمان» [2].

تبيّن إذا أنّ مآخذ المغيلي على الإمام السنوسي إنّما تكمن في أمرين، الأول هو محاولة إيضاح العقائد السنية وإثباتها بطرق أهل الكلام والفلسفة في وقت كان الأوائل يذهبون إلى استعمال الكلام كوسيلة لدحض طرق استدلال أهل الكلام أي استعمال نفس السلاح لتقويض السلاح وليس إثبات السنة. وأمّا الأمر الثاني فهو تمادي الإمام السنوسي في أعمال الكلام في العقائد وهو أمر مضر من جانبين، الأول لا يمكن

---

[1] احمد العلمي حمدان: المرجع السايق، ص 234.

[2] نفسه: ص ص 238-239.

الوصول إلى إثبات جل العقائد بالعقل لأنّ الأمر محال، أمّا الجانب الثاني فيكمن في التشويش على عقائد العامة.

والظاهر أنّ الإمام محمد بن يوسف السنوسي قد نحى هذا الاتجاه وأسس للأشعرية الحديثة المتأخرة من منطلق أنّه من الواجب على كل معتقد من أهل السنة أن لا يتبع طريق التقليد في العقائد، بل الواجب أن يكون عالما بما يعتقد مقنعا حتى لا تأخذه رياح البدع، وهي المسألة التي طرحت كنازلة أخرى في التوحيد حول هل يجوز إيمان المقلد ويعتبر أم الواجب على كل مسلم عالم أو عامي أن يكون اعتقاده على يقين، ونظن أنّ هذا هو الجديد الذي جاء به السنوسي وارتقى بالطريقة الأشعرية من رّدهم على مخالفيهم بدحض طرق استدلالهم بالكلام إلى إثبات عقائد أهل السنة بالكلام، وهو ما سماه المغيلي التمادي في علم الكلام الذي هو مضرّ بالعامة.

ولم يكن الخوض في علم الكلام جديدا، ولا التحذير منه بمحدث وإنّما ذكرت أقوال للإمام مالك بما روى عنه أنّ أهل السنة قلّما كانوا يخوضون في الكلام إلاّ إذا اضطروا إليه ـ وفق ما ذكر ابن عساكرـ وأنّهم كانوا يتهيبون من أن يُقتصر على الكلام ويترك تعلم الفقه الذي يتوصل به إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر به الشارع ولا يلتزم فعل ما أمرهم به الشارع وترك ما نهى عنه من أحكام [1].

وإنّ تتبع المصادر يفيد بوجود من اهتم بالجدل والكلام مع اعتباره فقيها أمثال محمد بن إبراهيم الشهير بالأصولي (ت 612هـ) فقد كان

---

1 أنظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي،بيروت،ط1984،2، ص 334.

أصوليا عالما بالخلاف والجدل شديدا على الولاة [1]. كما يُشار إلى محمد بن عبد الحق بن سليمان اليفرني الندرومي (ت 625هـ) الذي عدّ من أهل تلمسان، اهتم بالفقه وعلم الكلام وكان قاضي بلدته [2]. وممن كان له باع في علم الكلام يُذكر أحمد بن محمد بن زكري (ت 899هـ) حيث ألّف منظومته الكبرى في علم الكلام تزيد عن خمسمائة (500) بيت [3]. لقد كان لاجتهاد السنوسي على مستوى العقائد تأثير كبير من جانب أنّه دفع بالاعتقاد على الطريقة الأشعرية إلى أبعد الحدود باستعمال وسيلة الكلام والفلسفة والمنطق فعدّ بذلك عالما مجددا للطريقة الأشعرية (الأشعرية الجديدة).

3ـ الموقف من المنطق والفلسفة:

عرّف ابن خلدون المنطق بأنّه قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات [4]. وهو بصدد الحديث عن المنطق يذكر بأنّ فنّ المنطق والفلسفة اشتدّ عليهما النكير من متقدمي السلف والمتكلمين، وبالغوا في الطعن عليه، ثم جاء المتأخرون من بعدهم من لدن الغزالي والإمام بن الخطيب فسامحوا في ذلك بعض الشيء وأكبّ

---

[1] التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح علي عمر، ج2، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،ط2004،1، ص 26.

[2] أبو عبدالله القضاعي ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة،تح عبدالسلام الهراس، دار الفكر، بيروت،ط1995، ج2، ص 166.

[3] محمد الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة،بيروت،ط1980،1 ، ق1، ص 42.

[4] راجع ابن خلدون: المقدمة، ص 486.

الناس على انتحاله من يومئذ إلاّ قليلا جنحوا فيه إلى رأي المتقدمين فكانوا ينفرون منه ويبالغون في إنكاره [1]، وهو في هذا يؤكد ما قاله ابن طملوس سابقا فيما يخص العلوم ودخولها إلى الأندلس، كيف يتنكر لها أوّلا ثم يؤخذ بها آخرا.

وإننا لنجد أنّ عددا من علماء المغرب الأوسط قد صار لهم السبق والتقدم في هذا العلم العقلي [2]. فالحديث عن عبد الوهاب بن عبد القادر الزواوي الذي قال عنه ابن فرحون بأنّه كان إماما في العلوم خصوصا علم المنطق، وأنّه كان يقرأ تلقين القاضي عبد الوهاب فيقرر مسائله بنظم الأقيسة والتعاريف على القوانين المنطقية [3].

ومنهم من صارت المسائل ترد إليه بحكم تمكنه من هذا الفن واستُنجِد به لحلّ المغلقات في المنطق والفلسفة والكلام كالفقيه الأصولي أبو عبد الله الشريف التلمساني الذي كان يراسله الفقيه الأصولي والعالم الحافظ فقيه مصر وأفريقية أبو زكريا يحي بن موسى المهدوي [4]. وقد توضّح من سؤال أبي زكريا يحي بن موسى المهدوي الذي بلغ درجة العالم الحافظ ، وجواب أبي عبد الله الشريف العالم التلمساني عدّة أشياء منها القيمة العلمية التي كان يتميز بها، وكيف صارت الفتوى ترد عليه من الديار المالكية الأولى بما يعني القيمة العلمية لتلمسان، كما تبرز الفتوى قيمة

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص 488.

[2] هناك دراسة حول الفقهاء المناطقة بالمغرب الاوسط بصدد النشر قريبا.

[3] ابن فرحون: الديباج، ص 443.

[4] الشريف التلمساني: مفتاح الوصول، تح فركوس، ص 214.

التوجه العقلي الذي أسسه الآبلي (محمد بن إبراهيم) وقد أخذه عن ابني الإمام وانتهى إلى الشريف التلمساني. كما تبرز الفتوى عمق البحث في المسائل الفلسفية والكلامية والمنطقية حينما طرحت عليه إشكالات فأجاب عنها بتحليل جزئياتها للتمكن منها. مما يعني أنّ تعاطي هذه العلوم كان متوافرا بتلمسان [1].

إلاّ أنّ العناية بهذه العلوم لم يكن كل الناس تخوض فيها ليس لصعوبة هذا العلم الذي يتطلب الإطلاع الواسع كما ذكر الباحثون [2]. وإنّما يعود إلى تأثير مدرسة الحديث في المشرق أو في الأندلس خصوصا، وموقفها من المنطق والفلسفة والكلام، وهي مدارس بلغ صداها بلاد المغرب، لكن من اللازم أن نتوقف في هذا عند الظاهرة الحزمية التي بقيت متوافرة ببلاد المغرب ـ وجدناها تتحرز من علم الكلام، وابن حزم وهو يبيّن حقيقة الإيمان ضمن رسائله [3] يشير في بعض مواقفه بقوله :»ودع عنك بالله حماقات أهل الفلسفة المسخرين لحماقات كتب ابن فورك والباقلاني وما هنالك» [4].

ثم يؤكد ذلك في قوله: «لا تحسنن ظنّك بكل ما تجده لأولئك المهذرين السوفسطائيين على الحقيقة المتسمين بالمتكلمين الذين يأتونك بألف كلمة من هذرهم ينسي آخرها أولها، وليس إلاّ

[1] راجع السؤال والفتوى لدى الونشريسي: المعيار، ج12، ص 163 وما بعدها.

[2] ذكر ذلك أ سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي: ج2، ص 138.

[3] أنظر ابن حزم: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط2، 1987، ص ص 185-203.

[4] ابن حزم: نفس المصدر، ص 193.

الهذيان والتخليط وقضايا فاسدة بلا برهان، بعضها ينقض بعضا [1]. في حين نجده أمام الخوض في المنطق يؤلف موسوعة «التقريب لحد المنطق» ويشيد بكتب ارسطا طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق، ويرغب في بيان ما فيها لفائدتها العظيمة -حسبه- [2]، وفيه قسم ابن حزم مواقف الناس تجاه المنطق إلى أربعة ضروب ثلاثة منها خطأ بشيع وجور شنيع، والرابع حق مهجور وصواب مغمور وعلم مظلوم، ونصرة المظلوم فرض وأجر [3].

كما يبدو تأثير المدرسة من خلال مواقف أبي الوليد الباجي تجاه المنطق والفلسفة وعلم الكلام، وهو في أسلوب خطابه يقدم نصائحه إلى ولديه حول الموضوع [4].

وقد تطور الأمر حينما أخذ بعض الفقهاء العلماء بهذا العلم (المنطق والفلسفة) حيث واجهوا نقمة الفقهاء الذين أغاروا صدور الأمراء، وشنعوا على الخائضين في هذا الاتجاه، وتحضر محنة أبا الوليد بن رشد (ت 595هـ) كنموذج واضح كذلك حينما

---

[1] نفسه: ص 194.

2 ابن حزم: التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت، ص 12.

3 ابن حزم: التقريب لحدّ المنطق، ص ص 12-14.راجع أيضا مواقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق عند، وديع واصف: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجتمع الثقافي أبو ظبي، الإمارات العربية، 2000، ص 196 وما بعدها.

[4] راجع دراسة بناصر البعزاتي: مآل علم الكلام، مساهمة ضمن الاتجاهات الكلامية (لعلي الإدريسي)، ص ص 185-186. وأنظر أيضا بلغيث: دراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، ص 98.

جمع الأمير الموحدي -أبو يوسف- الفقهاء، وكان ابن رشد مهتما بشرح كتاب الحيوان لأرسطا طاليس –صاحب كتاب المنطق- وقد عمل ابن رشد على تهذيب هذا المصنف، وكان مما ورد فيه جملة «فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» فكان ذلك سببا في إبعاده خارج قرطبة وحرق كتب المنطق والفلسفة لكن المحنة لم تطل إذ لمّا رجع الأمير إلى مراكش وفقه الفلسفة طلب حضور ابن رشد الذي أجاز إلى مراكش وتوفي هناك سنة **595هـ** [1].

مع العلم أنّ المحنة هذه شاركه فيها الفقيه محمد بن إبراهيم المهري من أهل بجاية وقد كان مهتما بالكلام وبمستصفى الغزالي وينظر في علوم الأوائل [2].وعموما فإنّ أحسن من فصّل في مذاهب الناس في فن المنطق كان الفقيه عبد الرحمن الأخضري (ت**983**هـ) الذي عمل على شرح مصنف «السلّم المرونق في علم المنطق». [3]

امتد السجال والجدال بين الخائضين في علوم المنطق والكلام والمنتهجين لطرق الآثار والنقول النصوصية، وتجسد ذلك فيما وقع بين جلال الدين الأسيوطي ومحمد بن عبد الكريم المغيلي،

---

1 عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تق خليل عمران منصور،دار الكتب العلمية، بيروت،ط1998،1، ص ص 218-219.

2 ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 163.

3 عبد الرحمن الأخضري: شرح السلّم المرونق في علم المنطق، خ.ص، سلا، المغرب الأقصى، رقم 112/ 2.مع الملاحظة أن المخطوط تمّ تحقيقه من قبل الباحث أبو بكر بلقاسم ضيف، ولكننا لم نتمكن منه ، وإلى غاية تحقيق المنال اعتمدنا المخطوط بدل المحقق.

فقد التقيا لدى الأمير الأسقيا محمد الأول الكبير، حيث عمل لديه مستشارا وواعظا ومرشدا، ووصلت العلاقة بينهما إلى التحاور في قضايا علمية وفكرية وكان من نقاط الاختلاف اعتماد المغيلي المنطق اليوناني كأسلوب عمل وتفكير في وقت كان جلال الدين ينكره [1]، مع العلم أنّ كليهما قد أخذ عن الآخر، كما أقرّ السيوطي لعبد الكريم بالفضل في العلوم والرواية [2]،

مع العلم أنّ السيوطي كان يعدّ نفسه من المجددين على رأس المائة التاسعة، ومع هذا نجده يحرّم ما كان سبقه إليه المجددون منهم أبو حامد الغزالي الذي كان يتقن الفلسفة وسائر فروعها ولم يحرّم منها إلا قسم الإلهيات،وكفّر الفلاسفة في ثلاث مسائل، ولم يكفّرهم في غيرها، وكان يقول في المنطق: «من لا معرفة له بالمنطق فلا يوثق بعلمه» [3].

برز التباين بين السيوطي والمغيلي على مستوى التصنيف في الإنكار أو الإثبات للمنطق، حيث ألف السيوطي كتاب «القول المشرق في تحريم علم المنطق» كما لخص كتاب ابن تيمية المسمى «نصيحة أهل الإيمان في الرّد على منطق اليونان» في مصنف سماه

---

[1] التنبكتي: كفاية، ص457؛ يحي بوعزيز، أعلام الفكروالثقافة في الجزائر المحروسة،دار الغرب الغسلامي، بيروت،ط1،1995،ج2، ص153.

2 مجهول: تأليف في التصوف و ذكر بعض رجاله، خ ح 472د/ ب، ص365.

3 آدم عبد الله الألوري: الإمام المغيلي ويثاره في الحكومة الإسلامية في القرون الوسطى بنيجيريا،مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1،1974، ص 24. أنظر أيضا أحمد الحمدي: محمد بن عبد الكريم المغيلي، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مخ1، 2003، ص 38.

«جهد القريحة في تجريد النصيحة» ثم كتاب آخر جمع فيه ما تقدم في الكتابين من أقوال العلماء سماه «صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام» [1]. أمّا المغيلي فصنف كتاب «منح الوهاب في ردّ الفكر إلى الصواب» و«فصل الخطاب» فكان منح الوهاب نظماً في المنطق [2]، وأمّا فصل الخطاب فهو شرح له، في حين يوجد عنوان آخر للمغيلي فيما يخص المنطق سماه « لب الألباب في رد الفكر إلى الصواب» وهو عبار عن كتاب منثور في المنطق [3]. وإذا كان المغيلي يرى في المنطق وسيلة نحو تحقيق الحق فإنّ السيوطي انتهج أسلوبا آخر في التقيّد بالنصوص والتأثر بالمدرسة الحديثية [4].

ولا شك أنّ اقتناع المغيلي بالمنطق كأسلوب لبلوغ الحقائق إنّما هو نتيجة لطرق التحصيل العلمي التي كانت تزخر بها تلمسان وغيرها من الحواضر عصرئذ، وقد تجسد هذا الأسلوب أيضا في كتابات ودروس أحد معاصري المغيلي وهو محمد بن يوسف السنوسي الذي ألّف في العقائد كتاب «عمدة أهل التوثيق والتسديد في شرح عقيدة التوحيد»، وهو مختصر كتاب «عقيدة أهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل التقليد الراغمة بفضل الله أنف كل مبتدع عنيد»، حيث استعرض فيه السنوسي مذاهب الناس في الاستدلال على الأشياء باستعمال الفكر والنظر في مجال العقيدة، ويعطي في ذلك آراء من الأشعرية والمعتزلة

---

[1] آدم عبد الله الألوري: نفس المرجع، ص 22.

[2] راجع آدم الألوري: المرجع السابق، ص25.

[3] تمّ تحقيق المخطوط من قبل بلقاسم ضيف الجزائري، وذكر بأنه توجد بحوزته مخطوطة في ورقتين للمغيلي في المنطق أنظر المغيلي : لب الألباب في رد الفكر إلى الصواب،تح بلقاسم ضيف،دار ابن حزم، ط1، 2006، ص12.

[4] أحمد الحمدي: المرجع السابق، ص 38.

ومذاهب الحكماء ومذهب إمام الحرمين الذي يذهب إلى ترجيحه دوما، كما يذهب إلى استعمال القضايا الفلسفية والمنطقية حول حصول العلم بالمقدمات ليذهب إلى انتقاد ابن سينا... ومن قضايا الاستدلال قوله: «من البراهين القاطعة بيان لما وقعت، والبرهان وهو أحد أقسام الحجة العقلية لأن الحجة تنقسم أولا بحسب مادتها قسمين عقلية ونقلية والأولى خمسة أقسام برهان، وجدل وخطابة وشعر ومغالطة [1].

لقد كانت طرق العلم ببلاد تلمسان وما والاها تعتمد الأساليب العلمية المنطقية للوصول إلى حقائق، وهو أسلوب كان من بين من اعتمده وتخرج عليه زعماء المدرسة العقلية التلمسانية العلامة الآبلي الذي أخذ بتلمسان عن أبي الحسن التنسي قرأ المنطق والأصليين عن أبي موسى بن الإمام ثم رحل آخر المائة السابعة إلى المشرق فدخل مصر والحجاز والعراق والشام ثم رجع إلى تلمسان ولازم بفاس ابن البنا في المعقول والتعاليم والحكمة وقد نزل زمن أبي الحسن المريني بتلمسان ثم طلبه أبو عنان فنزل من تونس إلى بجاية وكانت وفاته بفاس سنة 757هـ، أما مولده فكان **681**هـ [2]، وهو الذي ردّ على ابن تيمية الذي تنكر لعلم الكلام والمنطق [3]، وهو ما يظهر الفارق في تعاطي العلوم وطرق الاستدلال وأساليب التعليم بين مدرستين متباينتين عقلية ونقلية.

وإنّه بالرجوع إلى تتبع المسلك التعليمي للآبلي (ت 757هـ) أمكن الرّد على القائلين بأسبقية المدرسة البجائية على مدرسة تلمسان في مجال الإنتاج الكلامي وتعاطيه باعتبار أنّ الرائد كان عبد الرحمن الوغليسي

---

[1] راجع محمد بن يوسف السنوسي: عمدة أهل التوثيق والتسديد في شرح عقيدة التوحيد: خ ح، رقم 12022 ورقة رقم4،3.

[2] التنبكتي: كفاية، ص 319 وما بعدها.

3 شمس الدين المقري: أزهار الرياض، تح سعيد اعراب وعبدالسلام الهروس؛ ط1980 ، ج5، ص17.

(ت786هـ) والذي تتلمذ على يديه رجالات ق9هـ ومنهم محمد الهواري والثعالبي وعيسى بن سلامة البسكري [1]. فقد كان أبو عبد الله الآبلي من المنافحين عن علم الكلام لما استنكره ابن تيمية [2]، ومعلوم أنّه تتلمذ على ابني الإمام الضالعين في العلوم العقلية والنقلية، كما تخرج على يدي الآبلي أبو عبد الله الشريف (ت 771هـ) الذي ألّف في المنطق شرح حمل الخونجي والخلافيات [3].

ونزل بتلمسان منصور بن علي الزواوي (ت 753هـ) المكين في الأصول والمنطق والكلام [4]. وكانت تلمسان قد عرفت سابقا أعلاما في علم الكلام أمثال محمد بن عبد الحق بن سليمان الكومي الندرومي (ت 625هـ) الذي بلغ درجة المشاركة في الكلام وألف كتبا ككتاب «إرشاد المسترشد وبغية المريد المستبصر المجتهد»، و« الفيصل الجازم في فضيلة العلم والعالم»، وهو المولود بتلمسان والمتولي قضاءها وبها كانت وفاته [5].

وهذا ما يفيد ضرورة مراجعة الآراء الذاهبة إلى أسبقية مدرسة على أخرى، ومع الإقرار بفضل بجاية وريادتها، فإنّه لا يمكن إغفال حاضرة تلمسان التي كانت لها الريادة منذ عهد الأدارسة والسليمانيين وهي بوابة مدرسة الأندلس والمغرب الأقصى.

4ـ مسألة التقليد في معتقد التوحيد:

ألّف علماء المغرب الأوسط في موسوم العقيدة الكثير من التصانيف [6]. وكانت الغاية من وراء ذلك تثبيت العقيدة الصحيحة في نفوس المسلمين

---

[1] سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 79.
[2] المقري: أزهار، ج5، ص 11.
[3] ابن مريم: البستان، ص 236.
[4] التنبكتي: نيل، ج2، ص 308.
[5] ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 166.
[6] يحتاج موضوع الواقع العقدي بالمغرب الأوسط إلى مزيد من تسليط الأضواء عليه من حيث السلوك الإجتماعي وموقف الفقهاء.

ومحاربة ما كان يشوبها من مفاسد من التصورات وممارسات، وفي نفس الوقت محاولة الرّد على شبهات غير المسلمين في مجال الاعتقاد. وكان من المصنفات المتأخرة التي بقيت محافظة على انتشارها وتداولها القصيدة الجزائرية في التوحيد والمعروفة بـ «المنظومة الجزائرية» التي ألّفها أبو العباس أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي (ت 898هـ) وهو تلميذ الثعالبي، وقد سماها «كفاية المريد في علم التوحيد» [1].

كما تأتي مصنفات محمد بن يوسف السنوسي كمعلم مهّم في توضيح الواقع العقدي والتصنيف فيه للفترة المتأخرة من العصر الوسيط. وقد مثلت عقيدة أم البراهين أو العقيدة الصغرى مظهر هذا الرواج لعقائد السنوسي من حيث انتشارها وتداولها والشروح والتلاخيص التي وضعت عليها، وكان من أبرز شارحيها تلميذه أبو عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني (ت 897هـ) [2].

كما دوّن في الاتجاه العقدي أبو العباس أحمد بن زكري (ت 900هـ) حيث قام على شرح عقيدة ابن الحاجب في مصنف سماه «بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب» تناول فيه جميع أركان الاعتقاد والرّد على الفرق الأخرى كالشيعة والمعتزلة [3]. وأكمل ابن زكري بحثه في مجال الاعتقاد بتدوين مصنف سماه «محصل

---

[1] أبو العباس أحمد الجزائري: كفاية المريد في علم التوحيد، خ ع، مجموع رقم 1203، وتوجد بالخزانة تحت أرقام عديدة 14033، 13406، 13164 وغيرها. وقدمها أبو القاسم سعدالله :تاريخ الجزائر،ج1،ص84.

[2] محمد بن يوسف السنوسي، أم البراهين، تح خالد زهري: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

[3] المصنف حققه د. عبد الرزاق دحمون. أنظر أبو العباس بن زكري: بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، دار المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، طبعة خاصة، 2011.

المقاصد مما به تعتبر العقائد»، تحدث فيه عن علم التوحيد كأشرف العلوم وعن الكلام ومبادئه والعلم وفوائده والسنة والدليل وأقسامه [1]،وقد شرحه الشيخ أبو العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي (ت 995هـ) [2].

وقدم محمد بن عبد الكريم المغيلي عملا يخص العقيدة وهو عبارة عن رسالة تقع في كراسين وقد أرسله المغيلي إلى كل من ابن غازي المكناسي والإمام السنوسي فأثنيا عليه و نظماه [3]. وقد قال عنه السنوسي: «طالعت هذا التأليف المسمى «مصباح الأرواح في أصول الفلاح» فوجدته تأليفا مشتملا على تحقيق علوم الشريعة وأصول الدين، وأبرزها لبصائر القلوب بطريق بديع لطيف، منّ به في هذا الزمان العسير المظلم مولانا العليم الخير الملك المبين ورأيته كاملا عاليا لا يتصور إلاّ من قلب مستنير بألوان الولاية والمعارف الدينية والمواهب القدسية والحكم الرّبانية» [4].

لقد كان كل من المغيلي والسنوسي مضافا إليهما أحمد بن زكري من أكبر الفقهاء الذين خاضوا غمار البحث في العقيدة والإجابة على سؤالات الخاصة والعامة، ثم التصنيف في هذا

[1] ابن زكري: محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد، تح عبد الرزاق دحمون، دار المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2001.

[2] تم طبعه من قبل نفس الدار السابقة و في نفس السنة.

[3] أحمد حمدي: المرجع السابق، ص ص 34-43.

[4] أحمد حمدي: المرجع السابق، ص ص 99-109أنظر أيضا مصباح الأرواح في أصول الفلاح، تح رابح بونار، وزارة الثقافة الجزائرية، ط 2007؛ مصباح الأرواح في أصول الفلاح، تح عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

الباب العظيم الفائدة والخطير على مصائر الناس في الدنيا والآخرة، وإنّه بالنظر إلى الطوارئ التي جدّت على اعتقادات الناس كان الحرص من هؤلاء على التدوين في المجال العقدي بغية التخلص من الشوائب المشينة لتصورات الناس، ومحاربة البدع التي ألحقت بالكثير من عقائدهم ونظرتهم للدين والكون.

وربما كان يقع السّجال بين هؤلاء في استجلاء الكثير من الأفكار والمعتقدات التي بدت غامضة بالنسبة للعامة أو حول أسلوب تحقيق العقيدة الصافية على الطريقة السنية النبوية، وهو ما وجدناه بالفعل يقع بين محمد بن عبد الكريم المغيلي ومحمد بن يوسف السنوسي من سّجال، وقد استعملت في ذلك الرسائل بين الطرفين، وقد وصل السنوسي إلى أن يطلب من المغيلي وينصحه ألاّ يقع في الوهم في بعض مسائل العقيدة التي قد تؤدي إلى التجسيم والتمثيل، وأنّ الاعتماد في تفسير جوانب من العقيدة بالاستناد إلى العقيدة البرهانية للسلالجي (ت **564**هـ) غير كاف لهذا الموضوع، وأنّه يجب عليه أن يقتصر على ما ذهبت إليه الحشوية من الاقتصار على ظواهر الكتاب والسنة من غير بحث ولا استعمال الفكر [1].

أما الإمام السنوسي فقد اضطره الوضع إلى التدوين في العقائد، لأجل محاربة فساد الاعتقاد، وتسديد المسلمين إلى العقيدة

---

[1] راجع الموضوع عند عمار طالبي: حوار بين الشيخ السنوسي والشيخ المغيلي في المذهب العقدي، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، مخبر بحث في الدراسات العقدية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر،ع2، س 2005، صص 267، 287.

الصافية يقول: «ولمّا رأى أخوكم وسمع وتحقق فساد كثير من عقائد الخاص والعام، دعاه ذلك إلى وضع عقائد حققت فيها مذهب أهل السنة وعقائدهم ببراهينها، وقربتها لهم على وجه يتحقق معناها الخاص والعام، وأعرضت في أكثرها عن ذكر الشبه التي تشوش العقل والإيمان، واقتصرت على ما يحصل به الفرقان أو الإيقان، لأنّ من عرف الحق عرف أنّ ضده الباطل، ومع هذا الاحتياط والتقريب كلّه نسبني كثير من المناصرين إلى البدعة والضلال والفضول...» [1].

وقد أقرت الدراسات بأنّه بفضل هذه المصنفات التي اعتمدها محمد بن يوسف السنوسي فيما يخص العقائد من حيث محاربة البدع فيها وتثبيت الصحيح منها في نفوس الناس قد أسس بفضل ذلك مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الأشعري مع الإقرار بأنّ جهده هذا لم يمر دون وجود معارضة فكرية من قبل أقرانه في وقته وبعده أمثال أحمد بن زكري (ت **900**هـ). وكان من بين المسائل التي دار حولها النقاش «مسألة إيمان المقلد» التي لقيت ردودا وتعقيبات [2].

والحقيقة أنّها مسألة قديمة متجدّدة لأنّ استدلال كل من السنوسي وابن زكري وغيرهما بأقوال كل من الأشعري والغزالي والقشيري وابن رشد وغيرهم بيّن بأنّ الأمر كان متداولا قبل السنوسي، إلاّ أنّ المرحلة الأخيرة كانت جدّ حاسمة في المسار

---

[1] عمار طالبي: نفس المرجع، ص 283.

[2] يوسف حنانة: تطور المذهب الأشعري، ص 229.

الاعتقادي لبلاد المغرب الإسلامي، ولكثر التكاليف التي تم رصدها في هذه الفترة من قبل الفقهاء [1].

ولعل الرجوع إلى موقف ابن الحاجب في المسألة ممّا يبيّن أنّ النقاش كان يدور حول الموضوع قبل ق8هـ و ق9هـ، فقد صرّح ابن الحاجب بأنّ التقليد على القول الأصح لا يكفي في علم التوحيد وهو مذهب الحذاق الأشاعرة إلاّ القاضي وإلاّ الأستاذ والإمام، وهو الحق الذي لا شك فيه، لأنّ التقليد ترك للمعرفة، وترك المعرفة حرام فالتقليد حرام [2]. وقد توضح موقف السنوسي الرّامي إلى ضرورة المعرفة لتقييم العقيدة من خلال الشرح الذي أفاد به تلميذه الملالي في شرحه لأم البراهين، وأنّ التقليد لا يصح في علم التوحيد على مذهب كثير من العلماء [3].

وقد كان من بين ردود السنوسي بأنّه ليس هناك علم من علوم الظاهر يورث معرفة الله تعالى ومراقبته إلاّ علم التوحيد، وبه يفتح له في فهم العلوم كلّها، وعلى قدر معرفته بالله يزداد خوفه منه تعالى وقربه منه [4]. وأكد ابن مريم على أنّ عقائد السنوسي في هذا كافية خصوصا عقيدته الصغرى التي لا يقابلها شيء من العقائد [5].

[1] يوسف حنانة: المرجع السابق، ص 214.

[2] أنظر رأي ابن الحاجب من خلال: أحمد بن زكري: بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، تح عبد الرزاق رحمون، ص133-139.

[3] السنوسي: أم البراهين (شرح أم البراهين للملالي) ص 56.

4 أنظر ابن مريم: البستان، ص 317.

5 ابن مريم: نفسه، ص 317.

كما تكرّس موقف السنوسي الدّاعم لضرورة اقتران الإيمان بالعلم ونبذ التقليد في مصنفه «عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة التوحيد» فيذهب إلى أنّ جمهور أهل السنة يرون أنّ التقليد لا يكفي في العقائد وهو ما ذهب إليه أيضا ابن الحاجب [1].

وقد كان في مصنفه يدحض حجج القائلين بالتقليد فيأتي بآرائهم وينتقد ما ذهبوا إليه، فذكر من زعم أنّ طريق معرفة الحق هو الكتاب والسنة ويحرم ما سواهما، فكان ردّه بأنّ حجتهما لا تعرف إلاّ بالنظر العقلي [2].

وقد نبّه السنوسي إلى أنّ عدم الأخذ بالعلم والنزوع نحو التقليد في العقائد يؤدي إلى تسرب العديد من العقائد الفاسدة التي تعصف بإيمان المرء، وقد أشار إلى بعض من كان ينكر المعاد البدني بتلمسان ، وأنّ كثيرا من أهل البادية ينكرون البعث رغم أنّ بعضهم كان يحفظ القرآن الكريم، وقد أرجع ذلك إلى عدم إتقان علم التوحيد مع ما كان يجول بتلمسان من كتب الفلاسفة [3]. وهكذا مثّل الإمام السنوسي مرحلة مهمة في المدرسة الاعتقادية الأشعرية من حيث تأييده لفريق من الأشاعرة الذي أشار إليهم ممن كانوا يرون بوجوب العلم في الاعتقاد ونبذ التقليد.

ووقف على الجانب المناقض للإمام السنوسي معاصره أبو العباس أحمد بن زكري، حيث وضعه الملالي ضمن من اختلف

---

1 السنوسي: عمدة أهل التوفيق والتسديد، خ ح رقم 12022 ورقة 5،6.

2 السنوسي: نفسه، ورقة 13.

3 السنوسي: عمدة اهل التوفيق والتسديد، ورقة 14.

مع السنوسي في صحة إيمان المقلد أو كفره أو عصيانه، فقال ابن زكري بصحة إيمان المقلّد [1]. وقد أفصح ابن زكري عن رأيه المضاد للسنوسي والرّامي إلى صحة إيمان المقلد وذلك من خلال مصنفه «محصل المقاصد مما تعتبر به العقائد» [2]،وفي ذلك يشير إلى حكم تعلم العوام لعلم الكلام، بناءً على عدم صحة القول بوجوب النظر مطلقا في حق القائل وغيره لما فيه من تكليف لا يطاق. وقد أضاف ابن زكري مذاهب العلماء وأقوالهم في حكم التقليد وكيف كانت هذه النازلة المستمرة مثار جدل بين الفقهاء [3].

وفي المنظومة وشرحها [4] بيان العديد من المسائل المتعلقة بالموضوع حيث أشار في ذلك إلى أقوال العلماء الذين أيدوا منحى الاعتبار لعقائد العوام وذكر منهم أبا منصور الماتوريدي، كما وافق ابن زكري القاضي عياض على أنّ العوام مجبولون على معرفة الله تعالى، وإنّما عجزوا عن التعبير، وذلك لا يضر [5].

وعليه فقد مثّل اتجاه ابن زكري النظرة المناقضة لما كان يرّوج له السنوسي في مجال العقائد، ولاشك أنّ مآل المسألة على مستوى

1 أنظر الملالي: شرح أم البراهين، ضمن أم البراهين للسنوسي، ص 59.

[2] ابن زكري: محصل المقاصد مما تعتبر به العقائد، تح عبد الرزاق دحمون، دار المعرفة الدولية، الجزائر، ط 2011،

ص ص 203–204.

[3] أنظرابن زكري: نفس المصدر، ص 209.

[4] شرح المنظومة أبو العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي: مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، تح عبد الرزاق دحمون، دار المعرفة الدولية، الجزائر، ط 2011، في ثلاثة أجزاء.

[5]ابن زكري: نفسه، ص ص 204–205.

المجتمع قد اتجه إلى منحى ابن زكري رغم الجهود التي بذلتها المدرسة السنوسية، وذلك باعتبار أنّ الوضع الاجتماعي والثقافي لم يسمح باستمرار السنوسية كمسير للمنظومة العقدية بالمغرب الأوسط إلاّ لفترة قصيرة، وإنّ ردود الإمام ابن زكري على مسعى الإمام السنوسي قد دفع بهذا الأخير إلى تلطيف مقولته ومراجعة موقفه وقد كان ذلك من خلال شرحه على عقيدته الصغرى إذ رأى الدارسون والشارحون لها تراجعا عما كان حكم به في العقائد الأولى [1].

وقد بقيت نفس المسألة «إيمان المقلد» محور نقاش وتساؤل بعد الجدل الذي قام بين ابن زكري والسنوسي، وصارت الناس تبحث عن مزيد من الفصل باعتبار أنّ النقاش السابق لم ينتهي إلى نتيجة فاصلة، بل كرّس الخلاف فيها وانقسم الناس بين مؤيد لابن زكري وآخرون للإمام السنوسي، وكان ممن تكلم فيها وتمّ تدوين رأيه في ذلك المحدث الفقيه والمتكلم المقرئ محمد شقرون بن أحمد بن أبي جمعة المغراوي أبو عبد الله الوهراني (**879-929هـ**) وهو المولود بتلمسان والمتوفي بفاس [2].

إذ ورد عليه سؤال فيما يخص «إيمان المقلد في العقائد» ومن لا يعرف الدلائل والبراهين ولكنه يلتزم الشهادتين هل يصحّ إيمانه؟، والحقيقة أنّ محمد شقرون لم يذكر هذه المسألة ويفصل فيها إلاّ بعدما رأى استفحال بعض الآراء الرّامية إلى تكفير العامّة لعدم

[1] يوسف حنانة: تطور المذهب الأشعري، ص 219.

[2] ابن مريم: البستان، ص 164، التنبكتي: كفاية، ص 146.

معرفتها الدليل والبرهان، ولذا لجأ إلى تأليف [1] «الجيش والكمين» وقد ساق فيه آراء الفقهاء في المسألة فذكر القائلين بأنّ المقلّد مؤمن غير عاص، واستند في ذلك إلى كل من ابن رشد الجد الذي ذهب إلى أنّ النظر والاستدلال مستحب لا واجب، وقد كان يقول بنفس القول أبو حامد الغزالي والإمام القشيري والعز بن عبد السلام وسيف الدين الآمدي، واختاره الإمام أحمد بن عمر القرطبي وكذلك أحمد بن عبد الله الجزائري صاحب المنظومة «كفاية المريد» وكان من بين نصوص الاعتماد قول أبو حامد الغزالي: «لا تحرك عقائد العوام ويتركون على ما هم عليه»، كما ألّف في ذلك مصنفه إلجام العوام عن علم الكلام، وقول ابن زكري في عقيدته:

ولم يرد بحث به عن سلف مع العوام وبذلك يعترف

فهو إذن من بدعه الدين تغييرها يلـزم بالتعيـين

وقبلهما قول أبي منصور الماتريدي: «الإجماع على أنّ عوام المسلمين مؤمنون، وأنّهم بربّهم عارفون» [2].

أما الموقف الثاني فمذهب القائلين بأنّ المقلّد مؤمن عاص إذا ترك النظر والاستدلال إن كان فيه قابلية لفهم ذلك، فإذا كان كذلك حرّم عليه التقليد ووجب عليه النظر الصحيح، وإن لم يكن

1 أنظر المسألة في مجموع رقم 13254، خ ح، الرباط، وقد تم تحقيقها، محمد بن أحمد الوهراني: الجيش والكمين لقتال من كفّر عامة المسلمين، تح هارون آل باشا، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2004.

2 أنظر محمد شقرون: الجيش والكمين، ص ص 25-51.

لم يجب عليه وصار من العوام ويكفيه التقليد [1]. والظاهر أنّ الأدلّة التي استند إليها هؤلاء تصب في سياق المذهب الأول وهو أنّ العوام معتبرة عقيدتهم وإيمانهم صحيح.

أما المذهب الثالث فهم القائلون بأنّ المقلّد كافر، وقد أنكر أهل السنة وقالوا هذا موجود عند أهل الاعتزال، وهو قول لابن عرفة ومحمد بن يوسف السنوسي وذهب إلى قول الآمدي سيف الدين في مصنفه «أبكار الأفكار» قال: اتفق أصحابنا يعني أهل السنة على انتفاء التكفير في باب التقليد وإنّ نقل عن الباقلاني أو الأشعري فقول مكذوب لا أساس له من الصحة إلاّ لدى المعتزلة [2].

وما يُظهر أنّ المسألة أخذت في الاستفحال والانتشار في بلاد المغرب هو سرعة الرّد عليها وتعدد التصنيف فيها، كما أنّ الرسالة التي تمت الإجابة عليها من قبل محمد شقرون (ت **929**هـ) قد تمّ إرسالها إلى عدد من الحواضر منها تلمسان ليقرأها أعيانها وعلماؤها ويكتبوا في شأنها تصريحا، فجاءت التصاريح بقبولها ووقعت في نفوسهم الموقع الحسن، وكانت موقف تلك الرسائل التي كتبت في شأن جواب السؤال بمثابة تأييد للفقيه محمد شقرون، وهي أربعة رسوم [3].

[1] محمد شقرون: نفسه، ص ص 53–54.

[2] نفسه، ص ص 55–63.

3 وهذه الرسوم التي تمّ بها تذيل الرسالة الأم أو جواب شقرون هي الرسم الأول للفقيه إبراهيم بن أحمد الوجديجي، الثاني لمحمد بن محمد بن عيسى، الثالث أحمد بن

والظاهر من الفتاوى وتدخلات الفقهاء أنّ المسألة قد أخذت بعدا خطيرا على مستوى المجتمع بتلمسان وغيرها مما استدعى التركيز على أقوال الفقهاء والفصل فيها بما يؤدي إلى الاستقرار لأنّ ظاهرة التكفير التي صارت تلصق بعامة المسلمين قد باتت تصبّ في وعاء مذهبي خارج عن المذهبية التقليدية لبلاد المغرب الأوسط، حيث تدفع هذه الظاهرة إلى عودة تياري المعتزلة والخوارج بما يشكل خطرا جسيما وجب محاربته قبل الانتشار، خصوصا وأنّ لبلاد المغرب سابقة في هذا الشأن وكان لسذاجة عقول الناس فيها القسط الوفير في استشرائها وتوسعها.

5ـ الموقف من الأشعرية:

تطور الجدل بين الفقهاء ببلاد المغرب عموما وصارت له تداعيات جانبية خطيرة بلغت درجة العصف بالمصنفات والفقهاء المخالفين، تطور ذلك منذ اعتلاء المرابطين مرتبة الأمراء وحينما سيطروا على بلاد المغرب والأندلس، وقد كانت دولة المرابطين دولة الفقهاء باعتبار الدور الذي لعبه هؤلاء أثناء التأسيس وعند التمكين وفي دواليب السياسة، وقد كان هؤلاء الفقهاء ذووا توجه مالكي فروعي [1].

ملوكة، والرسم الرابع لعبيد الله أبو عبد الله بن محمد بن العباس وهؤلاء هم فقهاء تلمسان وأعيانها.

أنظر: مجموع رقم 12350، خ ح، الرباط، محمد شقرون: نفسه، ص 69 وما بعدها.

[1] راجع دراسة عمر بن حمادي: الفقهاء في عصر المرابطين، دراسة لنيل شهادة التعمق في البحث، إشراف د. محمد الطالبي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1987 في جزئين (مذكرة مرقونة). الرسالة في حدود 670 صفحة تحدث فيها عن الفقهاء في تاريخ الدولة المرابطية، ودورهم الاجتماعي والفكري والعلاقة بينهم ومخالفيهم، دعّم ذلك بجداول وإحصاءات مهمة.

كان من أهمّ الأدوار التي اتّسم بها توجههم أن مارسوا الرقابة على المذهب المالكي لأجل الحفاظ على توجهاته وتمكين تطبيقه على مستوى المجتمع والسلطة، وقد خضع الأمراء لكثير من فتاويهم، ومن ذلك الإنكار على بعض الفقهاء الذين كانت لهم توجهات أصولية تأثرا بالمذهبية الأشعرية، وقد مثّل كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي (ت **505هـ**) أحد مظاهر إنكار الفقهاء المرابطين (في إطار الحسبة الفكرية) وشنوا عليه حربا شعواء أدّت إلى صدّ الناس عن قراءته ثم الإفتاء بإحراقه، ولئن لقيت فتاويهم القبول من فئة في المجتمع فإنّ فئة أخرى استنكرت الموقف وأخذت في التحرك لأجل الانتصار للغزالي، وكان من بين هؤلاء فقهاء تلمسان الذين راسلوا علماء العصر يستفتونهم في كتاب الإحياء وموقف فقهاء المرابطين.

وقد كشفت الدراسات عن تلك الرسائل التي بعث بها فقهاء تلمسان إلى كل من الفقيهين أبي الفضل يوسف بن النحوي التوزري (ت **513هـ**) وأبي زكريا يحي القلعي المقيم بالإسكندرية (أبو زكريا يحي بن أبي ملول الزناتي القيسي) [1]. وقد تلقى فقهاء تلمسان جوابي الفقيهين بما يبيّن انتصارهما لمنحى الغزالي [2].وجاءت صيغة أسئلة التلمسانيين إلى أبي زكريا كالتالي:

---

[1] أنظر أحمد التوفيق: متنوعات محمد حجي، (مساهمة محمد المغراوي، فتوى أبي الفضل بن النحوي حول كتاب إحياء علوم الدين للغزالي)، دار الغرب الإسلامي، ص1، 1998، المغرب، ص ص 116-128.

[2] الرسائل عثر عليها محمد المغراوي ضمن مجموع رقم 5251، خ ع، الرباط، يتكون في 15 صفحة، من 328 إلى 342 ص، وذكر بأن نسخة أخرى توجد بخزانة الإسكوريال بمدريد ولكنه لم يسعفه الحظ لتصفحها. أحمد التوفيق: المرجع السابق، ص 124.

- ما يقول السادة الفقهاء في كتاب الفقيه أبي حامد الغزالي المسمى بـ «إحياء علوم الدين»؟ [1].

ومن خلال جواب أبي الفضل ابن النحوي على السائلين تبيّن إطلاعه على الأوضاع بتلمسان وما حولها من ثبات أهلها على مواحهة العدو، ولكنه يشير أيضا إلى سيطرة العامة وانتشار الظلم والباطل، ثم تحدث عن أبي حامد ومكانته وفضله وطلبه الهداية لمن تعدى على حرمات العلماء [2]. وإنّه من خلال الأسئلة والإجابة عليها تبيّن لدى البعض بأنّ مدرسة تلمسان أوائل ق**6**هـ/ **11**م قد ميّزها بعض الاستقلال في مسايرة أطروحة الدولة المرابطية المؤسسة على الفروع والمتعصبة لمذهب مالك [3].

ولم يكن فقهاء تلمسان وحدهم من شعر بالإجحاف في حق الغزالي وكتابه الإحياء، وإنّما وجد من عبّر عن رفضه واستيائه من هذا التصنيف بوسائل غير الرسائل والفتاوى، ومن ذلك الكتابات الشعرية، إذ تفيدنا الدراسات عن ما كتبه أحمد بن معد بن عيسى التجيبي الداني الأقليجي (ت **551**هـ) [4]، له قصيدة

[1] أحمد التوفيق: نفسه، ص 125.

[2] نفسه، ص 126.

[3] محمد مغراوي: نفس المرجع، ص 122.

[4] «غلب عليه التخلي عن مخالطة الناس، وإيثار الانقطاع إلى الله تعالى والعزوف عن الدنيا وأهلها والعكوف على العبادة والعلم، كان مفسرا عالما وعاملا محدثا متصوفا شاعرا (ت 551هـ). أنظر أبو عبد الله المراكشي: الذيل والتكملة، لكتابي الموصول والصلة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، دار الثقافة، بيروت، سفر1، قسم1، ص 543 وما بعدها.

الدالية من البحر الطويل في حدود سبعين (**70**) بيتا يذكر فيها فضائل الإمام الغزالي، وقد تأثر به عن طريق شيخيه أبي بكر بن العربي وعباد بن سرحان المعافري، الذي كان له لقاء مع الغزالي، وهي مادة شعرية تؤرخ لحادثة وتدين عمل ابن حمدين أبو عبد الله قاضي قرطبة وذلك أيام علي بن يوسف بن تاشفين (ت **503هـ**) [1].

كان كل ذلك ردا على ما أقدم عليه فقهاء المرابطين حينما شنوا حملة كاسحة ضد كتاب الإحياء وتطور إلى كل ما يمت إلى الغزالية بصلة من تصوف وأشعرية، كما تطور الموقف إلى إغارة صدر الأمير لأجل إحراق الأحياء، وقد تمّ ذلك بالفعل حيث حدثنا ابن القطان وهو المصدر القريب جدا من الحادثة أنّه في عام **503هـ** عزم علي بن يوسف بعد فتوى قاضي قرطبة أبو عبد الله بن حمدين وفقائها بإحراق كتاب أبي حامد الغزالي، وقد أحرقه فعلا في رحبة مسجدها على الباب الغربي بعد إشباعه زيتا، وحضر الحادثة جماعة من الناس، ثم أنفذ الأمير كتبه إلى جميع بلاده أمرا بإحراق الكتاب [2].

قال ابن القطان: وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم الذي ما ألف مثله سببا لزوال ملكهم وانتثار مسلكهم

---

[1] حياة قارة: نظم الأقليشي في الدفاع عن فكر الغزالي، مجلة التاريخ العربي، الرباط، ع ، سنة 2003، ص 315.

[2] ابو محمد حسن ابن القطان: نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخيار الزمان،دار الغرب الغسلامي، بيروت،ط1990،1 ص 70.

واستئصال شأفتهم [1]. وأرجعت المصادر زوال المرابطين إلى تلك الدعوات التي رفعها الغزالي نفسه القائل:»اللّهم مزّق ملكهم كما مزقوه وأذهب دولتهم كما حرقوه»، وهذا بعد ما أخبره المهدي بن تمرت الذي سافر إلى المشرق سنة **500**هـ ولقي الغزالي هناك ـ وفق رواية المهدي وأتباعه ـ وأطلعه على الحادثة [2].

ولم يكن الأمر مقتصرا على كتاب الإحياء فحسب، بل تجاوز الفقهاء المرابطون ذلك إلى محاولة الضغط على كل ما يمت بصلة إلى مذهب الغزالي وكتابه الإحياء وكان من ضمن ذلك التضييق على العلماء الأشاعرة ونبذ توجههم وتشكيك العامة في عقيدتهم حتى لا يأخذوا بها، وكان هذا سببا في تحرك الفقهاء الآخرين حينما راسل أهل إشبيلية وأهل تلمسان وأهل فاس الفقيه ابن رشد الجدّ. ويُذكر أنّ الأمير يوسف بن تاشفين وجه سؤالا إلى ابن رشد الجدّ حول الأشعرية قائلا: «ما يقول القاضي في الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الاسفراييني، وأبي بكر الباقلاني، وأبي الوليد بن فورك، وأبي المعالي الجويني، وأبي الوليد الباجي ونظراءهم ممن انتحل علم الكلام، ويتكلم في أصول الديانات أهم أئمة رشاد وهداية؟ أم هم قادة حيرة وعماية؟ [3].

---

[1] نفسه، ص 71.

[2] ابن القطان: نفس المصدر، ص 72؛ الونشريسي: المعيار، ج12، ص 185، مع الملاحظة أنّ الناس قد اختلفت في قضية لقاء المهدي بالإمام الغزالي إذ أنكرت بعض المصادر اللقاء وثبتته أخرى ،أنظر عباس الجراري: المغرب وتيار المذاهب الإسلامية، ص 21.

[3] ابن رشد: مسائل أبي الوليد بن رشد، مج1، ص ص 716-717؛ البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج6، ص 210.

مثلما بعث الأمير أبو إسحاق بن أمير المسلمين من مدينة إشبيلية سائلا عن أئمة الأشعرية هل هم مالكيون أم لا؟، وهل ابن أبي زيد وأمثاله من فقهاء المغرب أشعريون أم لا؟، وهل أبو بكر الباقلاني مالكي؟، وهو نفس السؤال الذي تقدم به فقهاء مدينة فاس إلى أبي الوليد بن رشد [1]. وقد كان جوابه دوما الانتصار للأئمة الأشعرية، وبفضل ذلك تمّ تجنيب المذهب الأشعري الكثير من المحن التي كانت ستطاله [2].

ويظهر أنّ مسألة الأشعرية والموقف منها من قبل فقهاء المالكية ظلت تتداول إلى زمن متأخر رغم الانتصار للأشعرية، فقد جاءت في ضمن الفتاوى ما سئل عنه القباب بأنّ جماعة من الطلبة يطعنون في كتاب الإحياء ويشدّدون الإنكار عليه، وقد سأله السائل أن يجيبه بسؤال شاف، وقد أنكر القباب هذا القول واعتبره قولا منكرا وصاحبه مبتدع غبي جاهل، وأشار في ذلك إلى موقف ابن حمدين وما آلت إليه أمور الدولة المرابطية [3].

كما أنّ البرزلي وهو يناقش مسائل الكلام والموقف منها ذكر أنّ بعض المالكية الأشاعرة قد وُصِفُوا بأنّهم أهل أهواء وضلالة، فعمد إلى الرّد عليهم، وأنّ ذلك غير صحيح والنقل هذا عن المالكية باطل، يقول البرزلي: «وإذا تصفحت مذاهب الأشعرية

---

[1] أنظر ابن رشد: مسائل أبي الوليد، مج2، ص 931، مج2، ص 1060، والمسألة رقم 265، مج2، ص 943.

[2] كما تحدث البرزلي عن أشعرية ابن أبي زيد القيرواني الذي تناول بعض مسائل الأشعرية. البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج1، ص 387.

[3] الونشريسي: نفسه، ج12، صص 184، 185.

وقواعدهم ومباني أدلتهم وجدت ذلك مستمدا من الأدلّة الوجيهة فمن أنكر قاعدة من علم التوحيد فقد أنكر القرآن، وذلك عين الكفران والخسران... وأشار في ذلك إلى القلانسي والمحاسبي وابن فورك والباقلاني وغيرهم [1].

تبيّن على ضوء هذا أنّ منحى الجدل بين الفقهاء قد كان مظهرا لذلك الاختلاف المذهبي الذي لم ينته إلى حد التناظر والتدوين وإنّما بلغ درجة الإحراق والتصفية خصوصا ما كان خارج المذهبية السنية.

كما لا يمكن أن نلصق ذنب إحراق المدونات وجعله مختصا بالمرابطين وفقهائهم، بل وجدنا الظاهرة تتكررت على عهد الموحدين حيث دفعهم حنقهم على فقهاء المالكية إلى محاولة إحراق المدونة. إذ يشير البرزلي إلى أنّ عبد المؤمن الموحدي جمع الفقهاء لأجل إخبارهم بالقرار الجديد الذي تكفل بسرده كاتب الموحدين أبو جعفر بن عطية، فتحدث عن المدونة ومنهج الإفتاء والتعليم واعتماد الفقهاء على الفروع وترك الأصول، وقد حمل على المدونة وفقه الفروع وأمر بتركهما في الأقاليم، وسكت الفقهاء إلاّ القاضي أبو عبد الله بن زرقون الذي تدخل لدى عبد المؤمن لتوضيح المسألة، وقد كان تدخله سببا في إخماد ثورة عبد المؤمن بن علي على المدونة [2].

---

[1] البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج3، ص ص 205-206.

[2] نفسه: مج6، ص ص 376-377.

ومع ذلك فإنّ الأمر بالنسبة للمالكية الفروعية ومدونتهم قد تكرر ثانية أيام حفيد عبد المؤمن بن علي وهو يعقوب المنصور الذي أراد حمل الناس على مذهب ابن حزم فعارضه فقهاء وقته ومنهم أبو يحي بن المواق الذي كان أعلم الناس بالحديث والمسائل، حيث لزم داره وأكبَّ على جمع المسائل المنتقدة على ابن حزم حتى أتمّها، وكان لا يغيب عن الأمير، فلما جاءه بعد إتمام عمله سأله الأمير عن حاله وغيبته فأخبره عمّا توصل إليه من دراسة كتب ابن حزم التي حاول حمل الناس عليها، وأخرج له دفترا أجمل فيه مآخذاً عن ابن حزم مما حمل الأمير على التراجع عن موقفه المساند للحزمية [1]. وقد اختلف الناس حول موقف الموحدين من كتب الفروع حينما صادروها وحاولوا حرقها، هل كان ذلك حبا في رد الناس إلى الأصول أم هي محاولة إظهار المذهبية الحزمية؟ [2].

[1] سعيد أعراب: موقف الموحدين من كتب الفروع وحمل الناس على المذهب الحزمي، مجلة دعوة الحق، ع 249، سنة 1985، ص ص 26-30.

[2] نفسه، ص 26؛ راجع أيضا فتوى ابن رشد السابقة رقم 189، 265.

منهج البحث في علم التاريخ وأهميته

د. توفيق دحماني، جامعة الجزائر 2

إنه لشرف عظيم لي أن أكون مساهما في كتاب تكريمي لأحد أعمدة الدراسات التاريخية في الجزائر عامة، وتاريخ العصر الحديث خاصة. كما أنه من دواعي فخري واعتزازي أنني كنت أحد طلبته في يوم من الأيام، إنه الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني.

لقد نذر الأستاذ الدكتور الجليل حياته وسخرها في سبيل خدمة تاريخ الجزائر، وبذل جهدا مهما في كتابة تاريخ بلادنا زمن الدولة العثمانية، فكان بذلك قدوة للكثيرين من الطلبة والباحثين.

لقد أوضح الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني الكثير من المعطيات التاريخية، وعالج العديد من الإشكالات التي كانت مطروحة وفسرها، وإليه يعود فضل تحديد مفاهيم تاريخ الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة **1830**. كما أنه وبسبب دراساته القيمة، تجلت للباحثين الرؤية الاقتصادية والاجتماعية لتاريخ الجزائر، وبفضل أبحاثه بدأنا نخرج من دراسة التاريخ السردي المبني على القصص التاريخية، المرتكزة على التاريخ السياسي والعسكري، لآفاق أرحب ضمن تاريخ المجتمع الجزائري وحياته اليومية.

إننا نحتفي اليوم بالأستاذ الدكتور ناصر الدين سعيدوني بهذا الكتاب التكريمي، ويحق لنا ذلك، بل يحق لكل طلبة التاريخ في

طول الجزائر وعرضها أن تحتفي به لما أسهم به من دراسات قيمة، وضعت الأسس المتينة للدراسات التاريخية المعاصرة المبنية على البحث والتقصي، والمتكئة على المصادر التاريخية من كتب ومخطوطات ووثائق محفوظة في دور الأرشيف، والمعتمدة على المقارنة والمقاربة التاريخية تحليلا ونقدا واستنتاجا؛ فجاءت مساهمات الأستاذ لتضع اللبنة الأولى، أو الأساس المتين الذي يبني عليه الباحثون في المستقبل، لينطبق عليه قول المولى عز وجل: «**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**»

وفي الأخير ندعو لأستاذنا الفاضل بدوام الصحة وموفور الهناء، خدمة للجزائر وتاريخها، آملين أن يحفظه الله ويديمه ذخرا لنا، وأن يوفقه الله ويرعاه لما هو مقدم عليه من دراسات سوف تبقى أبد الدهر للأجيال القادمة.

تروم دراسة مناهج البحث إلى المساعدة على تنمية القدرات، وعلى تدارس فهم أنواع البحث، وكذا الإلمام بمختلف المفاهيم، والمصطلحات، والأسس، والأساليب، التي يقوم عليها البحث العلمي. ومثل هذه الدراسة لا غنى عنها للطلبة في كل المستويات؛ فهي تساعدهم على الاختيار السليم لمشكلة معينة لبحثهم، وتحديدها، وصياغة فروضها، وتحديد أنسب الأساليب لدراستها، والتوصل إلى النتائج التي يوثق في صحتها؛ أي تزويد الدارس بالمعرفة والمهارات التي تجعله في أكبر قدرة على تصميم خطة لبحثه، وحسن تنفيذها، وفق منهج علمي.

كما أن دراسة مناهج البحث تزود الدارس بالخبرات، التي تمكنه من القراءة التعليلية والتحليلية الناقدة للبحوث وملخصاتها، وتعميم نتائجها، والحكم على ما إذا كانت الأساليب المستخدمة في هذه البحوث تدفع إلى الثقة في نتائجها، ومدى الاستفادة منها في مجالات التطبيق. والعمل من ناحية أخرى على الخبرة، التي توفرها هذه الدراسة، ليحتاج إليها المتعاون في مهن وأعمال أخرى، عبر البحث العلمي؛ فهي ضرورية للمعلم، وللمهندس، وللطبيب، وللإداري ... إلخ؛ حيث إنها تزيد من قدراتهم على اتخاذ القرارات الكمية لحل المشكلات والصعوبات، التي تواجههم في مجالات عملهم.

ما هو التاريخ؟

لقد دار جدل واسع حول طبيعة المادة التاريخية، وطرق الوصول إلى الحقيقة العلمية المجردة الثابتة. وكان على المؤرخين إثبات أن التاريخ معرفة علمية دقيقة، غنية بتجربة قرون طويلة، لها منهجها أو طرائق في البحث والاستقصاء عن الحقيقة، لا تقل في علميتها، وصحة وسائلها عن مناهج العلوم الأخرى. وهكذا بحث عدد من المؤرخين في طرائق علم التاريخ، وأثبتوا في كتبهم ومقالاتهم أن علم التاريخ، علم يعود إلى الحقيقة الثابتة المؤكدة.

صدر كتاب حول منهج البحث التاريخي، في عام **1894**م، قام بوضعه «أرنست برتهام»؛ جمع فيه ما كتب عن المنهج التاريخي. وكان كتابا لنخبة من المثقفين، لا يتضمن طريقة صحيحة في البحث لمن يريد. أما المؤرخ «فويتيل دو كولانج» (Fustel de Coulanges)، فقد قام بتحويل قواعد المنهج التاريخي، إلى دساتير قوانين دقيقة جدا.

وكان أول كتاب بُسّط فيه، إلى حد ما، منهج البحث التاريخي، هو الكتاب الذي ألفه المؤرخان الفرنسيان «**لانجلوا وسينوبوس**» (Charles-Victor Langlois)، (Charles Seignobos)، في أواخر القرن التاسع عشر، وأطلقا عليه اسم «**مدخل للدراسات التاريخية**» (Introduction aux études historiques)، صدر في باريس وترجم جزء منه إلى العربية.

أما في البلاد العربية، فلم يبرز أحد لدراسة هذا الموضوع، حتى بدايات القرن العشرين، وأهمهم على الإطلاق أسد رستم في كتابه: «**مصطلح التاريخ**». رغم أن المؤرخين العرب، أدركوا كثيرا من الأساسيات العلمية لمنهج البحث التاريخي، بمضمونها الحديث، وكتبوا فيها، ونموذجهم الأكبر ابن خلدون (ت. **1406**م)، والكافجي، صاحب المختصر في علم التاريخ (ت. **1474**) وغيرهما.

وإذا ما حاولنا الإجابة على هذا السؤال، سنجد أنفسنا أمام العديد من وجهات النظر للعديد من المؤرخين، خصوصا من اعتنى منهم بفلسفة التاريخ. ونتيجة لاختلاف وجهات النظر، وجدنا من يقول إن التاريخ هو: «**العلم الذي يعنى بالدرجة الأولى بدراسة الحوادث، أو الوقائع التي حدثت في الماضي**»، أو هو «**العلم الذي يسعى لإقامة تتابع للأحداث، التي وقعت بالفعل**»، أو هو «**العلم الذي يختص بترتيب وتضييق السلوك الإنساني، عبر الزمن الماضي**». وثمة من رأى أن التاريخ: «**سجل مكتوب للماضي أو الأحداث الماضية**».

قال ابن خلدون، لدى تطرقه إلى التاريخ، وكأنه (التاريخ) علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال. ثم أضاف بقوله: «**التاريخ فن يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم، حتى تتم فائدة الإقتداء في ذلك لمن يروقه في أحوال الدين والدنيا**». وبيّن أنه معني بدراسة العمران البشري والاجتماع الإنساني.[1]

ومن أشهر الكتاب المسلمين الذين تناولوا موضوع التاريخ: محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. 902هـ/ 1496م)، في كتابه الموسوم بـ: «**الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**». وبعد أن أورد معنى التاريخ في اللغة، قال: إنه يعني في الاصطلاح: «**التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال في مولد الرواة والأئمة، ووفاة وصحة عقل وبدن، ورحلة، وحج، وحفظ، وضبط، وتوثيق، وتجريح. وما أشبه هذا، مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم، وحالهم في استقبالهم. ويلحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة ... وربما يتوسع فيه، ليبدي الخلق، وقصص الأنبياء، وغير ذلك من أمور الأمم الماضية، وأحوال القيامة ... والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان، من حيثية التعيين والتوقيت، عما كان في العالم**».

ثم تكلم السخاوي عن موضوع التاريخ، فجعله الإنسان والزمان، وعن فائدته، فجعلها معرفة الأمور على وجهها. وأن من فوائده إيجاد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين،

المتعذر الجمع بينهما. ثم ضرب أمثلة عن الأخطاء، التي وقع فيها أصحاب كتب الرجال، والسير والمؤرخين. ثم أشار إلى جلالة علم التاريخ وأهميته. ويبدو مما أورده السخاوي عن التاريخ، وعن موضوعاته، أن الكاتب يمزج بين التاريخ والحديث، رغم ما بينهما من تفاوت حسب مقاييس العلماء المحدثين، من المعنيين في هذين الموضوعين.

ولقد كان علم التاريخ قبل ذلك وثيق الصلة بالحديث وارتبط ارتباطا كبيرا في الأدب، الأمر الذي جعله يرث أدواء لا يستطيع تشخيصها، إلا المهرة من المؤرخين العلماء.

فمن قبل كان المؤرخ الطبري، الذي لم يورد تعريفا محددا للتاريخ، بل أشار إلى موضوع التاريخ، وهو الماضي، وبيّن أنه تناول بتاريخه المعروف؛ «**تاريخ الملوك الماضين، وجملا من أخبارهم، وأزمان الرسل والأنبياء، ومقادير أعمارهم، وأيام الخلفاء والسالفين وبعض سيرهم، ومبلغ ولاياتهم، والكائن من الأحداث في أعصارهم**». [2]

أما ابن الأثير، فهو الآخر، لم يورد تعريفا للتاريخ، بل تناول فوائده الدنيوية، ورأى أن: «**الإنسان إذا طالع كتب الماضين، وحوادث المتقدمين، وكأنه عاصرهم**». [3]

ووصف أحمد بن يوسف القرماني التاريخ، بأنه علم فقال: «**أن علم التاريخ هو الأخبار عن الكائنات السابقة في العالم، فهو السبيل إلى معرفة أخبار من مضى من الأمم**». [4]

من هذا المنطلق، فعلم التاريخ علم اجتماعي، باعتباره محاولة منظمة لمعرفة الحوادث الماضية، وتحقيقها عن طريق ربط كل واحدة منها بالأخرى، والكشف عن مختلف تأثيراتها على تشكيل الحضارة الإنسانية ومسيرتها. لذلك فعلم التاريخ، لا يمكن فصله عن المنهج التاريخي. وذلك باعتبار أن

البحث أو التقصي العلمي وسيلة موضوعية، هدفها الوصول إلى نتيجة أو قانون أو قاعدة عامة، فيما يسمى بالحقيقة التاريخية.

منهجية البحث التاريخي:

إن كتابة بحث تاريخي، لا بدَّ وأن تحكي قصة إلى حد ما، ومن ثمَّ لا بدَّ للبحث التاريخي، أن يحتوي على عرض، يعكس الحركة في الزمان، والتحليل والتفسير، التي تعد من المتطلبات الرئيسة في البحث التاريخي.

إن طرح مجرد سلسلة تواريخ وأحداث لا تتجاوز أفق عرض الأحداث وفق تسلسلها الزمني، لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة ما نسميه بحثاً تاريخياً. كاتب مثل هذا النوع من العرض، قد يكون إخباريا، لكنه لن يكون بحال من الأحوال باحثاً مؤرخاً، بالمفهوم المرتبط بالتاريخ، علماً يفترض استحالة فصل الممارسة فيه عن النظرية. ويعد تثبيت الأحداث، وتاريخ وقوعها وتسلسلها، مهمة شاقة وعسيرة، تتسم بقدر من التحدي الكامن فيها. إلا أنه بدون التحليل والتفسير، يظل البحث التاريخي ناقصاً، كما أنه بدون تسلسل زمني (كرونولوجية)، ينعدم وجود التاريخ.

تختص الكتابة التاريخية، بما هو فريد ومهم من الأحداث، لا بتثبيت نظرية وتنقيتها. ومن هنا فإن العلاقات المتبادلة، تصبح ذات أهمية معلومة في كتابة البحث التاريخي، بحيث إن مجرد سرد الأحداث المهمة والفريدة منها، لن يحمل في طياته قوة الإقناع، بحسبانه بحثاً تاريخياً علمياً.

ويسمى منهج البحث التاريخي أيضا، بـ: **المنهج الاستردادي،** وهو الذي تقوم فيه باسترداد الماضي، تبعا لما تركه من أثار، أيّاً كان نوع هذه الآثار. وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية

والأخلاقية. ويعتمد في الأساس على استرداد ما كان في الماضي، ليتحقق من مجرى الأحداث، ولتحليل القوى والمشكلات التي صاغت الحاضر.

فمنهج البحث التاريخي، هو مجموعة الطرق والتقنيات، التي يتبعها الباحث والمؤرخ للوصول إلى الحقيقة التاريخية. وإعادة بناء الماضي بكل وقائعه وزواياه. وكما كان عليه زمانه ومكانه. ويجمع تفاعلات الحياة فيه. وهذه الطرق قابلة دوما للتطور والتكامل، مع تطور جموع المعرفة الإنسانية، وتكاملها ومنهج اكتسابها.

منهج البحث التاريخي عند العرب المسلمين:

نشأ علم التاريخ عند المسلمين، فرعا من علم الحديث. وقد سعوا إلى المصادر الموثوقة، وكذا الرواية الشفوية. واهتم مؤرخوهم بالمكان، فمزجوا بين التاريخ والجغرافيا، مثل المسعودي، وابن النديم. ومن ثم اعتمدوا على الوثائق الرسمية في مدوناتهم، مثل: اليعقوبي، والبلاذري، والطبري، وابن الجوزي وغيرهم ...

لقد عمل المؤرخون على بيان مظانهم، في مقدمات كتبهم، أو في طليعة روايتهم للخبر. وفي القرون الأولى للتدوين التاريخي، استخدموا الإسناد، كما في الحديث. وبذلك كانوا أمناء في نقل الأخبار. ويلاحظ هذا بخاصة عند الطبري ..

أما النقد التاريخي عند العرب المسلمين، فقد بيّنه القران الكريم، في آيات كثيرة في ضرورة إعمال العقل، فيما يرى الإنسان

ويسمع. وأكد على مفهوم البينة والحجة والبرهان، ووجوب التثبت من الخبر . وكلها أمور توجه الفكر إلى النقد العقلاني للأمور. وقد نبه الرسول (ص) في أحاديثه إلى ضرورة تبيّن الصدق من الكذب؛ أي نقد ما يرى ويسمع. ومن ثم أوجد علماء الحديث، تدريجيا أصولا نقدية، للتمييز بين الحديث الصحيح، والحديث والموضوع. ولتصنيفها حسب قربها من الحقيقة. واتبع المؤرخون العرب، تلك الأصول، للتحقق من صحة الخبر أيضا.

وكان الأسلوب النقدي، الذي صاروا إليه، واقتدوا فيه بعلماء الحديث، كان: «**التجريح والتعديل**». وهذا النهج هو في حقيقة المنهجية العلمية المعاصرة للبحث التاريخي؛ النقد الباطني السلبي، أو ما يسمى بنقد المؤلف. وقد اتخذوا الموازنة الزمنية بين خبرين، والموازنة بصفة عامة. بحيث استطاعوا بهذا النمط من الموازنة، والمحاكمة الزمنية التاريخية، أن ينقدوا ما يدعى بأنه وثائق، ويظهروا زيفها.

وقد حاول المؤرخين العرب، ضبط الأحداث زمانياً، عن طريق التوقيت لها، بالسنة والشهر والليلة. وبذلك فاقوا مؤرخي اليونان، والرومان، وأوربا في العصور الوسطى. فقد قال المؤرخ الإنجليزي «بكل» (Buchle): «**إن التوقيت على هذا النحو، لم يُعرف في أوربا قبل سنة 1597م**». وقد أبدى المؤرخون العرب اهتماما فائقا بتحديد الزمن في الأخبار، ويتضح هذا من تعريفهم للتاريخ، بأنه **«الإنسان والزمان، وأنه «الزمان وأحواله»**. ولكن جميع الأحداث

في سلسلة زمنية، هي خطوة أولى في عملية التركيب التاريخي. إلا أنها ليست لُبّها. فالتركيب الحقيقي، يقوم على ربط الأحداث ببعضها ربطا سببياً. وهذا ما عناه ابن خلدون في معرض حديثه عن التاريخ بأنه: «**هو في ظاهره، لا يزيد على أخبار الأيام والدول... وفي باطنه، نظر وتحقيق وتعليل الكائنات. ومبادئه دقيقة، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقة**».

وقد اتُّهم المؤرخون العرب، بعدم سعيهم إلى التعليل، بل اكتفوا بالسرد. وتفاوت المؤرخون العرب في تقصيهم للأسباب، في تفسير الظواهر والحوادث، إلاّ أنهم أدركوا بالمجموع، أهمية العوامل الاقتصادية، والجغرافية في دفع الأحداث، وفي التأثير على حياة البشر. وكذلك العوامل النفسية، والاجتماعية والفكرية. وندري جيداً مِن المؤرخين مَن كان كتابه مجرد سرد ساذج، لا يحمل ضمن التطور، تأويله الخاص وتفسيره الذاتي. كما لم يكتف المؤرخون المسلمون بتتبع أسباب الحوادث فقط، بل سعوا لتكوين تركيب فلسفي لمعنى التاريخ.

ومن كل هذا نخلص إلى القول: إن منهج البحث التاريخي عند المؤرخين العرب، يسجل لهم أنهم أول من ضبط الحوادث بالإسناد، والتوقيت الكامل. وأنهم مدوا حدود البحث التاريخي، ونوعوا التأليف فيه وأكثروا، إلى درجة لم يلحق بهم فيها من تقدمهم أو عاصرهم من مؤرخي الأمم الأخرى. وأنهم أول من كتب فلسفة التاريخ. وأنهم حرصوا على العمل جهد طاقتهم بأول واجب المؤرخ وآخره. وهو: «**الصدق في القول والنزاهة في**

الحكم». وبذلك يكون المؤرخون العرب، هم الذين وضعوا الأصول الأولى، لمنهج البحث التاريخي العلمي الحديث، الذي بدأ ناضجا في أوربا في القرن **19**. وهم الذين تركوا بتلك الأصول، أثرهم في مؤرخي أوربا في مطلع العصور الحديثة، عندما شرعوا بدورهم، ينتهجون في الكتابة التاريخية طريق النقد والتمحيص والتدقيق.

منهج البحث التاريخي في العصور الحديثة والمعاصرة:

كان من أوائل المهتمين بمنهج البحث التاريخي، المؤرّخان «شارل سينيوبوس»، و»شارل لانغلوا»، اللذان قرّرا في كتابهما: «**مدخل إلى الدراسات التاريخية**»، أنّ التاريخ يصنع من الوثائق، وأنّه ليس إلا استثمارا لها.(5) وهذا ما أكّده «سينيوبوس»، في رسالة له: «**إنّ جميع الأعمال التي تجري على الوقائع الاجتماعية، تتمّ على وثائق مكتوبة**»، و»**أنّ كلّ عمل تاريخي، يقتضي عملية سابقة، ألا وهي جمع مواد المعرفة، أي الوثائق بالمعنى الواسع**». وبيّن أنّ «**المسلك الذي تفرضه طبيعة مادة المعرفة في التاريخ، هو البدء من الوثيقة، وهي الأثر المادّي الوحيد عن الماضي**». (6)

وكانت زبدة بحث هذان المؤرخان، أنّه بانعدام الوثائق ينعدم التاريخ: «**حيث لا وثائق، لا تاريخ**». (7) ولعلّ هذه العصارة، هي الفكرة المختصرة التي يخرج بها المتصفّح المتفحّص، لاهتمامات المدرسة التاريخية الأوربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث كان اهتمام المؤرّخين منحصرا في: «**اعتبار الوثيقة أهمّ مصدر للمعرفة، فهي خبر وأداة وحجّة ومنهل لاستخراج**

الحقيقة التاريخية، التي تكشفها الخبرة وإتقان الصنعة». [8] كما غدت الوثيقة أداة لا غنى للمؤرخ عنها: «**لم يعد النصّ شرطا من شروط عمل المؤرّخ فحسب، بل أصبح مادّة درسه ذاتها**». [9]

وهذا الاتجاه، هو الذي ركزت عليه المدرستان: المدرسة الوضعية، ومدرسة الحوليات، لمّا ظهرت فيما يعد، حيث بدا لها، أنّ المدرك في التاريخ أوسع من الاعتناء بالوثائق والنصوص، وكأنّما أرادت القول: إن هاهنا تكمن العملية المادية للتاريخ، باعتباره نصوصا ووثائق. ثمّ تفضي به الصنعة إلى: «**فحص، وغربلة، ومساءلة، وبناء تلك المكتوبات الناطقة، أو الشواهد الصامتة، التي جاءت من قبل رجال الماضي، الذين وضعوها لغايات معيّنة**». [10]

وبين هاتان المدرستان، غدت الوثيقة ركنا أساسيا في الدراسات التاريخية. وسواء انطلق المؤرّخ الوضعي: «**من الوثيقة كأساس بحث، واعتبرها نهاية في الحصيلة المعرفية الكاشفة عن الأنباء الماضية**»، [11] أو لم يكتف مؤرّخ مدرسة الحوليات: «**باستخراج الأحداث من الوثائق الشاهدة فحسب، وإنّما يُسائلها ليثبت، أو يلغي، أو يغني فرضياته**». [12]

ويتبيّن من اختلاف المنهج في التعامل مع الوثيقة والنص، أنّ التأسيس في التاريخ، تأسيس وثائقي، وأنّ المنطلق منطلق نصّي، باعتبار أنّ التاريخ؛ حكاية عن الماضي بالماضي، وأنّ الحاضر، منهج يتساقط على الماضي من أجل التفهّم والتعقّل، واستجلاء صور الإنسان الفاعل في الزمان والمكان، بحيثيات النزوع الفطري

والعقلي الناهد، لعملية التسخير، التي هي المقوّم الأساسي لوجوده وتاريخه. وبذلك: «**سيكون التاريخ علم الوثائق. يستقرؤها المؤرّخ ويحلّلها، ليستخلص منها الوقائع التي تشتمل عليها**»، [13] «**لأنّ الوقائع كائنة في الوثائق، وهي تفرض ذاتها بذاتها، قبل كلّ شيء**».[14] وبهذا، فكّر بعضهم في تعريف التاريخ بأنّه: «**علم التصرّف بالنصوص والإفادة منها**». [15]

وبذلك تأسّس في الحسّ التاريخي، لصنعة المؤرّخ أنّ الوثيقة، أهمّ من أن تكون آلة فحسب، بل تهيّأت لأن تكون مرحلة أساسية في عملية البناء المنهجي للمعرفة التاريخية. وأنّ المنطلق في التاريخ هو الصدور عن الوثيقة، وأنّ كل المناهج التي اعتمدها التاريخ بعد ذلك، هي اللواحق الأساسية، التي وجب على التاريخ، بنزوعه العلمي، أن يبدعها، أو أن يستعيرها من العلوم الأخرى.

وهكذا تقاطع في كثير من الأحيان مع هذه العلوم، وخاصّة علم الاجتماع، حتّى خيّل من تقاطعهما المنهجي، أنّ التاريخ وعلم الاجتماع، مرحلتان لعلم واحد، أو مساحتان لميدان متجانس. ولعلّ في دراسة «بول فاين»: «**كيف نكتب التاريخ**»، رؤية منهجية واضحة، وجادّة،[16] في تحديد هذه المساحات، من خلال علاقة المنهج بالميدان، ومن خلال تحديد وظائف التعريف لكلّ علم. [17]

ويتبين من محاولة عبد الله العروي في كتابه: «**مفهوم التاريخ**»، أنّه تحديد آخر متشكّل من ازدواجية -الوثيقة المعرفة-الوثيقة

التاريخ- [18] حيث يتكوّن الإشكال الفلسفي، حول ماهية المودع في الوثيقة، هل هو التاريخ؟ أم هو «الإلماع» إلى التاريخ؟ وما هي الوثيقة في الكنه المعرفي التاريخي، وفي عملية التمنهُج، الذي تتحوّل به المعرفة، قيمة في حساب الرصيد الزمكاني، المخيّل للحادثة، وجزئية في البناء الكلّي للواقعة، ومسافة قياسية، لأبعاد تكوين الفعل والحركة في مواضعات الزمان والمكان، وحالا بسيكواجتماعيا، في توصيف روح التاريخ، كما يتصوّرها المؤرّخ من خلال قراءته للوثيقة، أو كما تتبدّى من وقوعها من خام النص إلى تناول المنهج، ومن أديم الوثيقة إلى أفق المؤرّخ؟؟

وهذه الإشكالات ليست مساءلات المؤرّخ، لمكوّنات معارفه التاريخية فحسب، بل هي كذلك مراتب توصيف الوثيقة، حينما تتحوّل من ملكية التاريخ والماضي، إلى ملكية المؤرّخ والحاضر، ومن مرحلة الإبلاغ، إلى مرحلة الإفراغ، ومن حالة امتلاك الشهادات، إلى حالة إنطاق الشواهد.

وهنا يستقيم الإشكال المنهجي المتسائل عن الوثيقة وأنواعها، وما هو المعتبر في صنعة المؤرّخ؟ إنّ الإجابة على ذلك تحدّدها مسيرة عملية التاريخ، بل تحدّدها أكثر، معرفة ماهية التاريخ. فإذا عُرف أنّ التاريخ؛ فعل الإنسان في الزمان، عُرف بعد ذلك ما هي الوثائق، التي تشهد على فعله، وفي أيّ مستوى تكون.

لقد تقرّر في مبدئيات العمل التاريخي، أنّ الشواهد على فعله كثيرة ومتنوّعة، وأنّ كلّ ما قاله الإنسان، أو كتبه، أو أشاده، بل وكلّ ما لمسه، يمكن أن يعلم عنه، [19] فوثائق التاريخ، كلّ ما ترك

الإنسان، شاهدة على حركة، أو فعل، أو أثر نسج شبكة خيوط تاريخه. و»**كلّ مصدر إعلام، من شأنه أن يُمكّن المؤرّخ من معرفة الماضي البشري**». [20]

وهذا البسط في مدلول الوثيقة، هو الذي أعطى ذلك التوصيف للذهنية المتركّبة عند المؤرّخين، حيث: «**أنّ المؤرّخين كثيرو الممارسة للوثائق، يكنّون من الاحترام للأسلوب الوثائقي، ما يحدوهم أحيانا إلى اعتباره الأسلوب التاريخي الوحيد**». [21]

ولم يكن من السهل اختيار الوثائق وانتقائها؛ أي لم يكن المنطلق في صنعة المؤرّخ مبتذلا، وفي متناول أيّ كان، بل كان شاقّا إلى حدّ أنّه كان يعتبر المنفذ الناجح إلى كتابة التاريخ. وكانت الوثائق في أحيان كثيرة تفرض نفسها على المؤرّخ، إمّا بقوّة ما تحمل، فلا يجد مناصا من اعتمادها ولو بشكل مبدئي، حينما يولجها في مرحلة النقد، وهناك تكون قد قطعت مرحلة كبيرة من مراحل صنعة المؤرّخ. وإمّا بأحاديتها، [22] فلا يجد بُداً كذلك من اعتمادها، ولو على سبيل الاستصحاب، [23] أو على سبيل الاستئناس، عندما تكلّ الآلة وتنعدم المقايسة.

وفي أحيان أخرى كان تنوّعها وكثرتها، يفضي إلى الإحساس المبدئي بالابتهاج الكبير لدى المؤرّخ، غير أنّه يكون في أغلبه مشوبا بخواطر كبيرة، يتوقّاها المؤرّخ ويخشاها، خوفا من أن يؤدّي تراكمها الكمّي أو النوعي، إلى سيطرة منهجية، أو سيطرة توجيهية؛ ذلك أن الكثير من الروايات، ورغم أنّها حملت الوقائع

كما حدثت، إلاّ أنّها جاءت في قالب معيّن، فتوحي بالتوجّه أكثر من أيّ شيء آخر.

إنّ أصعب ما يواجه المؤرّخ، هو قراءة النصوص؛ فالمؤرّخ بصدد كتابة نص جديد، وأنّى له ذلك، إذا لم يحسن قراءة النصوص السابقة، خصوصا الأصول منها، أو الروايات، أو النصوص التي اعتمدها، وبنا عليها، وأصبحت بعد ذلك تجربة للصنعة، حيث هي صيغة لها خصائصها المؤثّرة على النصوص التالية لها.

كما أن المؤرّخ، لا يكتفي بالروايات، لتحقيق معاصرته هذه، ولا يجعلها الوسيط الوحيد الذي يتوسّل به إلى غايته؛ فالتاريخ لحظة تجاذب بين المؤرّخ والرواية، فإمّا أن تأسره، وإمّا أن يشهدها، فلا يجوز له بحال اليقظة الإبستمولوجية أن: «**يسجن نفسه أبدا في نطاق الرواية**». [24] وإنّما الواجب: «**أن يحرّر نفسه من الوثائق، وما تفرضه من تحديدات**». [25] ويمكنه ذلك، بألاّ يباعد بينها، وبين الأصول، وألاّ يفصلها في إطار النظر والدراسة، عن النصوص التي تأسّست عليها، وبنيت على شواهدها. وهكذا يتحقّق في عمله، وصولا إلى الواقعة، من خلال الأصول والنصوص.

ويمثل نقل التفسير، من خلال عرض مكتوب، عنصراً مهماً في البحث التاريخي. فمن المعلوم أن كل بحث، مهما صغر حجمه، له إشكالاته. وقد أشار كل من «جاك بارزون» (**JACQUES** Martin **BARZUN**)، و«هنري جراف» (*Henri Graf*)، إلى أن الحقائق والأفكار غير المرتبة، لا يمكن توصيلها إلى

ذهن آخر، دون أن تفقد خلال ذلك شيئاً من قيمتها، بل إنها قد تحمل معنىً مشوشاً حتى لصاحبها. وينتج ذلك، في رأيهما، عن حقيقة إن العقل قد رُكّب بشكل يجعله محتاجاً، إلى حد أدنى من التنظيم والتناغم. ويرى «بارزون» و»جراف»، أن أكثر أنواع الفشل وضوحاً في الأسلوب، هو ذلك الذي ينتج بفعل التشديد الخاطئ، طالما أن العقل لا يستطيع أن يُعطي اهتماماً متساوياً لكل جزء. ولذلك فإن التنظيم يقتضي التشدد في المواضع الصحيحة، من خلال توجيه العقل إلى تلك الأجزاء من الجملة أو من البحث، والتي لا بدَّ من التركيز عليها، تحقيقاً للفهم السليم.[26]

نظرة عن المدارس التاريخية الأوربية في العصور الحديثة:

إن الكتابات التاريخية، كانت تعبر عن روح العصر، ومفهوم المجتمع في تلك الفترة. لذلك تطورت الكتابات التاريخية الأوربية من طابع إنساني، ذات التوجه النقدي والطابع الواقعي في القرن **16**م؛ [أمثال: «لورنزو فلا» (Lorenzo Valla) (**1405–1457**)، و«فرانسيسكو غيشيارديني» (rancesco Guicciardini) (**1482–1540**)]. إلى مدرسة تحليلية، ذات الطابع اللاهوتي، والتوجه حضاري، خلال القرن **17**م. لتصبح في القرن **18**م، ذات ميول تاريخية وتوجهات فكرية، وفق طابع عقلي؛ حيث ارتبطت بحركة التنوير (Lumière). لتتحول إلى طابع مثالي تحليلي، معتمد على المنطق والتحليل، في القرن **19**م، وعرفت بالنزعة الرومانسية.

إن تلك المدارس التاريخية الأوربية في العصور الحديثة، عبرت عن تطلعات المجتمع وحاجاته. وكان لريادة بعض المؤرخين، أن

سمحت لهم كتاباتهم، بأن يطبعوها بتوجهاتهم، وهي في الواقع تفسير للمجتمع، وحاجات الأمم، مما جعلها نتيجة لواقع تاريخي.

وقد ظهرت المدارس التاريخية الحديثة نتيجة لعوامل حدثت، وشكلت التاريخ الأوربي، تمثلت في:

1- حركة النهضة الأوربية، من خلال بعدها الإنساني؛ ولعل أبرز شخصياتها: («دانتي إليغاري» (Dante Alighieri)، **صاحب الكوميديا الإلهية**؛ و«بوكاشيو» (Giovanni Boccaccio)؛ و«بترارك» (Francesco Pétrarque)؛ و«إيراسم» (Desiderius Erasmus))، الذين نقلوا الحضارة من مفهوم العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

2- نشاط الإنسانيين ودور الجامعات الأوربية.

3- حركة الإصلاح الديني.

4- تأثير الحضارة العربية الإسلامية.

خواص المنهج التاريخي ومميزاته باعتباره منهجا للنقد الأدبي:

يمكننا أن نتبيّن مميزات هذا المنهج، التي تعتبر متداخلة في حد ذاتها، بالعديد من المناهج الأخرى، شأنها في ذلك شأن انفتاح العلوم ببعضها على بعض، وتداخلها مع حركة الوعي الإنساني، الذي صاحب معطيات التفكير في كل العصور. ولعل أبرز هذه المميزات باعتبار المنهج التاريخي منهجا للنقد الأدبي:

1/ المنهج التاريخي في النقد، شأن أي منهج حساس؛ إذا فقد فيه صاحبه توازنه، فقد خصائص نقده، وصار مؤرخا أو جماعة للتاريخ، وصار النقد الأدبي لديه مادة للتاريخ، ولم يصر التاريخ مادة للنقد.

2/ المنهج التاريخي منهج يحاول أن يبلور العلاقات الموجودة بين الأعمال الأدبية في إطار تاريخي- زمني؛ (أي في إطار وعي بحركة التاريخ)، وهو بذلك يتعامل مع الأدب من الخارج.

3/ تبعا لذلك فالمنهج التاريخي، يحتاج إلى ثقافة واعية، وتتبع دقيق بحركة الزمن وما فيه من معطيات، يمكنها أن تنعكس في صورة مباشرة، أو غير مباشرة على النص الأدبي. ولعل عنايته أحيانا بالطابع التحليلي، يبرز مظهر ذلك الوعي؛ فالناقد التاريخي قد يلتفت إلى النص الأدبي ويحلله في إطار إحصائي، أو بياني، أو حتى جمالي. ليصل في النهاية إلى هدفه وغايته. وهي محاولة الربط بين استخدام تلك المقاييس اللغوية (التحليلية)، وبين العصر الذي ولدت فيه، وبين المؤلف الذي تأثر بذلك العصر، فاستخدم تلك المصطلحات اللغوية. ولهذا نجد المنهج التاريخي، منهجا مرتبطا ارتباطا وثيقا بالمناهج النقدية.

4/ المنهج التاريخي معني بمستويات النقد وأطره، لذا فهو يستخدم كل مراحله الممثلة في التفسير، والتأويل، والتنقيح، والحكم. نظرا لعنايته الجادة بالنص، كرؤية واقعية، ترتبط

بالزمن، والعصر، والبيئة. ويلعب المؤلف دوره المحلل في ضوء تلك المراحل، التي لا غنى عنها في العملية النقدية.

5/ يظهر منهج التاريخ الأدبي، وكأنه ولاية خاصة في حقل التاريخ؛ أي أنه يذكر الماضي من أجل الحاضر، ويُحيي العلاقة، التي غالبا ما تكون عاطفية مع كبار القدماء، الذين سبقوه. فهو بالطبع يحصر حقل أبحاثه، في ميدان الأدب، محددا علاقاته بكافة الأطر الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، لتبيان ما فيها من عوارض، وإشارات، تنم من عقلية نقدية ما.

6/ المنهج التاريخي يختص بالتوفيق في الأعمال القديمة، من حيث ذكرها، وحفظها، وترتيب ظواهرها، في سياق التسلسل التاريخي، والتي يتكون منها حياة الأدباء وإنتاجهم، والجمهور، والعلاقات بين الكاتب، ومستهلك الكتاب. ويقدم التفسيرات حول هذه الأشياء، وعلى مستوى أعمق يحاول شرحها، وحتى إحيائها من خلال المقتطفات، أو يقوم أمام تراكم الوقائع بإطلاق المعايير والقواعد، التي تحكم بيئة الأدباء وسيرتهم الذاتية.

7/ وعلى مستوى ضيق، فإن المنهج التاريخي، يتتبع الأعمال الأدبية من حيث إقرار النصوص والوقائع والأحداث فيها. فهو يدرس المخطوطات، ويقارن الطبقات، ويدقق في التصويب النهائي للنص، بالإضافة إلى دراسة تكوينات الوقائع الاجتماعية المتعلقة بسيرة الكاتب الذاتية.

كانت هذه أهم الملامح التي تميز المنهج التاريخي، وتحدد خصائصه. ولا شك فإن معطياته قد لا تعطي كل الثمار المرجوة في الحركة النقدية؛ فهو منهج قديم، وأهم عيوبه دراسة النص من الخارج، والوقوف على المغزى الواقعي، الذي قد لا يكشف لنا أحيانا رؤى النص المتمثلة في التحليل والخيال، والبعد المثالي، الذي تفضيه مشاعر المؤلف.

والروح النقدية التاريخية فيها من السهولة، ما يجعلها مستهدفة من قبل بعض النقاد، الذين يملكون قدرة البحث والتقصي، فتكون متعتهم بارزة، وهي هذا المجال. وهي خاصية تنبعث من رؤى هذا المنهج، الذي أكثر ما يميزه، ثقافة مؤلفه، التي يدججها بمعلم الواقعية الحصينة، في فهم الأشياء عليها.

يهدف المنهج النقدي-التاريخي، إلى تحقيق منطق الزمن، الذي يعايشه من خلال النص؛ فيرى فيه المتعة في البحث والتقصي، وإيجاد العلاقات الواقعية في إطار هذا المغزى.

الهدف من البحث التاريخي:

إن الهدف من البحث التاريخي هو صنع معرفة علمية من الماضي الإنساني؛ ونعني بالعلمية أنها تستند إلى طرائق عقلانية، توصل إلى الحقيقة، بقدر ما تسمح به الظروف التي تخضع لها، وهي ظروف تقنية: (طبيعة الوثائق المستخدمة ووجودها)، وظروف منطقية: (تلك التي تحللها نظرية المعرفة).

1/ مراحل البحث العلمي في المنهج التاريخي:

لا بد على الباحث في الحقل التاريخي، أن يتدرج على سلم منهجي، وأن يتسلقه حتى يصل إلى غايته المرجوة من دراسته. ولن يتأتى له ذلك، إلا بخطوات محددة، نجملها فيما يلي:

أ- اختيار موضوع البحث:

إن الأصول العامة لاختيار موضوع المشكلة المراد بحثها، واحدة في كل المناهج التاريخية، منها الوصفي والتجريبي، ويعني اختيار المشكلة، اختيار موضوع البحث؛ أي طرح مشكلة تتعلق بالماضي، يكون لها أهمية واقعية وجودية، والباحث الأصيل، هو الذي يعرف كيف يختار المشكلة الحقيقية.

إن المشكلة المطروحة يجب أن تنطلق من المبادرة الذاتية للباحث التاريخي، وتنبثق من فضوله العلمي الخاص، وأن تكون المشكلة بقدر طاقة الباحث على العمل، ومدى قدرته على الحصول على الأصول الضرورية، وأن يكون هذا الأصل، قادرا على تقديم ما يوضح المشكلة ويحلها، وأن تكون المشكلة بعيدة ما لا يقل عن خمسين سنة من الباحث. وقد يدفع الباحث للمشلكة دفعا، نتيجة الصدفة، وهذا كثير في التاريخ القديم، حيث الوثائق نادرة.

وعند تعيين الباحث لمشكلة بحثه، يكون في أحد الوضعين: إما أن المشكلة انبثقت في ذهنه واتضحت إحداها، وعندئذ يتم تحديدها، أو يكون خالي الذهن عنها، أو أن الغموض يكتنفها في فكرة، فحينئذ يلجأ إلى القراءة والمطالعة، ليُكوّن رصيداً ثقافياً،

يساعده على حلها، ويحدد عليها موقع المشكلة. ويقوم ببحث عام أولي عن مصدر المشكلة، ويلجأ بالاستفسار، ممن لهم خلفية عن هذه المشكلة، ومن ثم يضع مخططا لجملة نقاطه، وبهذا يتكون هيكل الموضوع وعنوانه.

ب- تقميش الحقائق والوثائق وتدوينها:

إن وسيلة الإجابة عن المشكلة، هي جمع المصادر، وهي أهم أعمال المؤرخ؛ لأن التاريخ يصنع بالوثائق، وحيث لا وثائق لا تاريخ.

والتاريخ يصنع بالوثائق المكتوبة إذا وجدت. وقد حاول المؤرخون تطبيق الوثائق ضمن رمزين: المرويات المأثورة، والمخلفات المحسومة.

وقال آخرون بتقسيم البحث إلى أولي وأصولي، أو مصادر فقه. وقد تجمع المصادر معلومات أولية وثانوية. وبشكل عام يمكن تطبيق المصادر أو الوثائق إلى:

1- الوثائق المكتوبة أو المطبوعة.
2- الوثائق الأخرى.
3- الرواية الشعرية المباشرة.

لكل ذلك، وجب على الباحث أن يجمع ما هو متاح من فتات الوثائق والمصادر؛ أي أن يقمشها؛ وهذا على رأي أسد رستم، عندما استنبط ذلك من قول الرازي: «**إذا حدّثت ففتّش، وإذا كتبت فقمّش**».

ج- نقد الوقائع والحقائق:

يطلق على عملية التحليل المفصل للاستدلالات، التي تقود من ملاحظة الوثائق، إلى معرفة الوقائع؛ والوقائع اسم النقد؛ وهي عملية فكرية تراجعية، نقطة الانطلاق فيها الوثيقة، ونقطة الهدف، الواقعة التاريخية، وبينهما سلسلة من الاستدلالات، تكون فيها فرص الخطأ عديدة، لأن مصادر المعلومات في معظمها، مصادر غير مباشرة، تتراوح بين شهادات للأشخاص، الذين حضروا الحوادث، أو الذين سمعوا عنها، أو كتبوا عنها، وبين الآثار، والسجلات، والوثائق، التي تركها.

وحيث لن تكون هذه الوثائق معرضة للتلف وللتزوير، بسبب قدمها. كما أن كاتبها معرض للنسيان، أو التزوير. وبهذا نطرح تساؤلات حول مدى موضوعية الوثيقة، ومدى تطابق معلوماتها مع معلومات وثائق أخرى.

إن ما ذكرناه من حيث نقد الوثائق، يعود بنا إلى نقد مصادر الخبر، من حيث معرفة سلامتها أو زيفها، والأسباب التي تدعو إلى التحريف والتشويه. والخطأ المتعمد فيها وغير المتعمد، كان معروفا منذ القدم، وقد برع المسلمون في ميدانه، عندما نقدوا الحديث والخبر، ووضعوا له قواعد صارمة. وقد اقتبس الأوربيون في العصور الحديثة، كثيراً من أصوله، وأوثقوا به من القرن الخامس عشر، حتى الوقت الحاضر.

حيث يمكن القول: إنه احتفظ بإطاره الأساسي التقليدي، الذي حدده في عمليتين رئيسيتين هما: النقد الخارجي والنقد الداخلي، وفي كليهما على الباحث أن تكون قراءته فاحصة متأنية، تتناول شخصية المؤلف، أو

الكاتب. كما تتناول الوثيقة شكلا ومضمونا، بحيث تخرج على أسس صحيحة، محكمة من التحقيق العلمي.

1- النقد الخارجي:

يتناول فيه الباحث للوثيقة، هوية الوثيقة، وأصالتها؛ أي صدق الوثيقة، أو عدمه: (إثبات صحة الأصل). وكذلك تحديد مصدر الوثيقة، وزمانها ومكانها، هل هي الأصل؟ أم منسوخة عنها. وأشياء أخرى.

2- دقة الحقائق التي وردت عند صاحب الأصل، وإخلاصه الموضوعية فيها:

ويعنى هذا تحليل شخصية المؤلف وظروفه، ومدى صحة ما أورد من حوادث؛ بمعنى إثبات الحوادث التاريخية. ويرتبط ذلك ارتباطا كبيرا بتقويمها؛ أي بمدى فهمها وشرحها. ويتعلق ذلك بشخصية الباحث التاريخي، وخيالي المبدع، وثقافته الواسعة، وقوة ملاحظته ومقدماته. وكل هذا يوضح لنا التعقيد الشديد للتحليل أو النقد التاريخي.

د- التركيب التاريخي:

أعطانا النقد التاريخي، ما نسميه بحقائق التاريخ، بشكل مبعثر ومتفرق ومجرد. ولابد لهذه الحقائق أن تنظم، ويتم الربط بينها، بفرضية تعلل الحادث، وتبين مجرياته، وتعلل أسبابه، وتحدد نتائجه.

وتتضمن عملية التركيب التاريخي، عمليات مترابطة متداخلة مع بعضها، تكون صورة فكرية واضحة، لكل حقيقة من الحقائق المجمعة لدى الباحث.

1- قيام الباحث بتكوين صورة فكرية واضحة، لكل حقيقة من الحقائق المتجمعة لديه، وللهيكل العام لمجموع بحثه؛ أي يكوِّن صورة عن واقع الماضي، تنشؤها مخيلة الباحث من منطلق مشابهة الماضي الإنساني للحاضر.

2- تصنيف الحقائق، بحسب طبيعتها الداخلية؛ نشأ أولاً خارج حدود التاريخ، وبخاصة الموضوعات، التي تعالج حوادث إنسانية، كجمع الحقائق الاقتصادية مع بعضها، ونفس الشيء مع الفكرية والاجتماعية والسياسية.

3- يملك المؤرخ المحاكمة، أو ما يسمى: ملء الفجوات والثغرات، التي يجدها الباحث في هيكل التصنيف، لأنه لا يستطيع ملء هذه الثغرات بالملاحظة المباشرة، أسوة بالباحثين في العلوم الطبيعية. وهناك طريقتان في هذا الشأن: الأولى الطريقة السلبية، والثانية الطريقة الايجابية.

4- ربط الحقائق التاريخية ببعضها، أو البحث عن علاقات قائمة بينها.

هـ- إنشاء البحث التاريخي:

يتوصل الباحث التاريخي، من خلال ما قام به من إجراءات، إلى مجموعة كبيرة من الحقائق في هيكل تصنيفي معين، وفي سياق تحليلي محدد. وعمله لا يكتمل إلاّ بالتدوين. ويميز النقاد التاريخيون في هذه الخطوة، بين عمليتين هما: عملية الصياغة، وعملية العرض.

١- الصياغة التاريخية: وهي آخر العمليات التركيبية، يسعى فيها المؤرخ للتعبير عن نتائج بحثه. وهي في العلوم الأخرى الدساتير والقوانين، التي تأخذ في بعض العلوم. أما في التاريخ فالصياغة وصفية دقيقة موجزة. وهنا يصطدم المؤرخ بمشكلة وهي: ما هو المهم من الحقائق التاريخية؟ وفي أغلب الأحيان تستمد الحقيقة أهميتها، من علاقتها ببيئة المؤلف، وعصره، وبهدفه، أو أهدافه في كتابة التاريخ.

٢- العرض التاريخي: وهو إخراج الموضوع، وحدة كاملة، متماسكة الأطراف، بحيث يكون إحياء الماضي، يتحسسه الباحث القارئ. وهذه الخطوة مهمة وعسيرة.

ويتبين من العرض، أمران رئيسان: أولهما إتباع الباحث مخططا واضحا، وثانيهما استخدامه أسلوبا كتابيا ملائما، والعمليتان متكاملتان.

و- تقويم منهج البحث التاريخي:

دار نقاش حاد بين المؤرخين والعلماء، حول موضوع المنهج العلمي للبحث التاريخي، وأيضا بين بعض المناطقة والفلاسفة في القرن **19**. وما زال مستمرا حتى الآن. فدار جدل حول طبيعة المادة التاريخية، وطرائق الوصول إلى الحقيقة العلمية المجردة والثابتة. ونعرض فيما يلي بعض وجهات النظر:

١- لقد أنكر كثير من العلماء الطبيعيين والمناطقة، على المعرفة التاريخية علميتها (الوضعية)، وحجة حقائقها وثبوتها،

بحجة عدم إمكان إخضاعها لطرائق العلم الوصفي الحديث، المعتمد على الملاحظة المباشرة، والتجربة، واستنباط القوانين، وحتميتها.

٢- لا يمكن ملاحظة جميع أحداث التاريخ المعاصر، بنزاهة واستيعاب وتجرد، فهي تحدث مرة واحدة في زمانها ومكانها. وقد تجري بشكل مفاجئ، وفي ساحات متعددة، مما يصعب معه الإحاطة بها بالملاحظة المباشرة. وبهذا فمن الأحرى أن يصعب الإحاطة بالأحداث التي مضت.

٣- التاريخ لا يعيد نفسه تماما، وعنصر الصدفة قد يبتر أي محاولة لاستشراف المستقبل، والتنبؤ بالحدث قبل وقوعه. وبهذا قال البعض: إن التاريخ مجموعة أقاصيص كاذبة، أو صادقة. وآخرون قالوا: إن التاريخ نوع ممتع من الآداب. وقد أكد رجال الأدب، أن التاريخ فن من الفنون، وليس علما من العلوم. ورأى آخرون، أن التاريخ أخطر إنتاج صنعته كيمياء الفكر.

٤- إن مصدر الباحث التاريخي في المعرفة، لا يعتمد على الملاحظة المباشرة، ومصادره غير مباشرة؛ من مثل: الآثار، والمحلات، أو الأشخاص...إلخ. وقد يشك في قدرتهم على الاحتفاظ بالحقيقة بعد مرور فترة زمنية عليها. كما أن الباحث التاريخي، لا يستطيع أن يصل إلى كل الحقائق المتصلة بمشكل بحثه. وقد لا يستطيع الكشف عن كل الأدلة واختبارها. كما أن المعرفة التي يتوصل إليها جزئية، وليست كاملة.

٥- على الرغم من أن غرض العلم، هو التنبؤ، فإن الباحث التاريخي، لا يستطيع دائما أن يعمم على أساس الأحداث السابقة. لأن هذه الأحداث، كانت غالبا غير مخططة، أو أنها لم تتطور، كما هو مخطط لها. فهناك عوامل أخرى، لا يمكن التحكم فيها. كما أن تأثيرا واحدا أو لعدد من الأشخاص كان حاسما. وعلى ذلك فإن النموذج نفسه، بما يشمل من عوامل، لن يتكرر.

٦- يعاني المنهج التاريخي، كأسلوب علمي من تعرض بعض الأحداث للتلف أو التزوير، مما يحد من عطاء المعرفة الكاملة، حول جوابي الحياة، وظاهرتها في الماضي، ويجعلها معرفة جزئية.

٧- يصعب تطبيق المنهجية العلمية، لتغير الأحداث التاريخية، بالإضافة إلى صعوبة إخضاع الحدث التاريخي للتجربة. وما يلاحظ صعوبة وضع فرضيات مبنية على أساس نظرية قوية للأحداث التاريخية؛ لأن علاقة السبب بالنتيجة في تحديد مسار الأحداث التاريخية، لا يمكن تطورها بشكل دقيق، لتعدد الأسباب عن الإلمام الكافي بالمادة التاريخية. ومن مصادرها الأولية أو الثانوية، مما يوجد صعوبات لدى التحقق من الفرضيات. وعليه من الصعوبة بمكان، الوصول إلى نتائج يمكن تعميمها، حسب هذا المنهج.

٨- يشار إلى الملاحظات، وهي أن الباحث التاريخي لا يخضع للتجريب، كما أنه يصعب الوصول إلى نتائج تصلح

للتعميم، لصعوبة تكرار الظروف، التي وجدت فيها الظاهرة المدروسة. لهذا كانت الحقائق، التي يتم التوصل إليها من خلال المنهج التاريخي غير دقيقة، بمعايير البحث العلمي. ورأى آخرون أن كل ما ذكر، لا يحول دون الاعتماد على المنهج التاريخي منهجا علميا، لتوافر معظم مقوماته، كمنهج لإجراء بحث علمي، وذلك من خلال ما يلي:

أ – إن البحث التاريخي يعتمد المنهج العلمي في البحث؛ فالباحث يبدأ بالشعور بالمشكلة وتحديدها، ووضع الفروض المناسبة، وجمع المعلومات والبيانات، لاختيار الفروض والوصول إلى النتائج والتعميمات. كما أن رجوع الباحث إلى الأدلة غير المباشرة، من خلال رجوعه إلى السجلات، والآثار، والأشخاص الذين عاشوا الأحداث، أو كتبوا عنها، لا يعتبر نقطة ضعف في البحث التاريخي، إذا أخضع الباحث معلوماته وبياناته للتقدير، والتحليل، والتمحيص.

ب – إن التجريب، هو جوهر الطريقة العلمية، والفاحص الناقد للمصادر، هو التجريب في الطريقة التاريخية. وكذلك مسألة الفروض، والنظرية، والتعميم؛ (ما يُؤكد عليه: أن أكبر نتائج البحث فائدة ودلالة، تكون في التعميمات، والمبادئ المستمدة من البيانات، والمعلومة الحقيقية، والبحث التاريخي والوثائقي). ومن هذه الناحية، أدى إلى تعميمات وفروض كثيرة. والباحثون في العلوم الإنسانية بصورة عامة، يدركون الفروض ويلاحظونها، أو تغييرات الأحداث التاريخية، خلال فترة معينة، خاصة فيما يتعلق

بالتصرف في كيفية وقوع هذه الأحداث وسببها. ومن الواضح أن كل واحدة من التغييرات، تمثل تعميمات موضوعة بحرص وعناية، معتمدة البيانات الحقيقية، المستمدة من تحليل الوثائق؛ أي أن استخدام الأسلوب الوثائقي (التاريخي)، يتضمن أكثر من مجرد تجمع الحقائق.

إن الباحث التاريخي يُخضع دليله بشدة التحليل النقدي، للتعرف على أصالته وصدقه. وعندما يقرأ نتائجه، فإنه يستخدم قواعد الاحتمالات المتشابهة لتلك، التي يستخدمها علماء الطبيعة.

ج – إذا كان العالم الطبيعي، لا يستطيع التحكم في المتغيرات بصورة مباشرة، وبالتالي فإن مصادر المعرفة للنقد الخارجي والداخلي، يتصل الأول بأصالة الوثيقة، ويتعلق الثاني بمعناها، ودرجة اتصالها بالحقيقة، مما أشرنا إليه في موضع آخر.

د – إن المعرفة التاريخية، معرفة جزئية أكثر منها كلية، ولكن هذا لا يمنع من أننا نتبع فيها كل الطرائق العلمية، ونتخذ فيها كل الاحتياطيات الموضوعية. ومادامت طبيعة الحادثة التاريخية، مختلفة عن طبيعة الحادثة الطبيعية، فلا تستطيع أن تطالب الباحث المؤرخ بقوانين تشبه قوانين الطبيعة. إن الأسباب في الحادثة التاريخية أكثر عدداً، وأشدُّ تعقيداً. ولذلك ففروضه أكثر، وأشد غموضا، وتعميماته أقل دقة وموضوعية.

ويبقى المنهج التاريخي علميا وضروريا، لدراسة نوع من الحوادث. ومادام الباحث يبحث عن الحقيقة، فلا بد أن يتبع المنهج التاريخي، في سبيل الوصول إلى الحقيقة التاريخية.

الهوامش:

(1) انظر/ ابن خلدون: **المقدمة**، نشر بيروت، **1879**، ص. **1-30**.

(2) انظر/ محمد بن عبد الرحمن السخاوي: **تاريخ الرسل والملوك**، ج**1**، القاهرة، **1938**، ص. **4**.

(3) **الكامل في التاريخ**، ج**1**، ليدن، **1866**، ص. **4**.

(4) أحمد بن يوسف القرماني: **أخبار الدول**، طبع في حاشية الكامل لابن الأثير، ج**1**، ص. **3-4**.

(5) Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, **Introduction aux études historiques**, éditions Kimé, Paris, **1992**, p: **29, 253.**

(6) عبد الرحمان بدوي، **النقد التاريخي**، الطبعة الثالثة، الكويت **1977**، ص: ب.

(7) « Pas de document, pas d'histoire », Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, op.cit, p: **29**.

(8) محمد تضغوت، **نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي: مقاربات منهجية**، الطبعة الأولى، القاهرة **2004**، ص: **13**.

(9) جوزف هورس، **قيمة التاريخ**، ترجمة: نسيم نصر، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت **1986**، ص: **65**.

(10) محمد تضغوت، المرجع السابق، ص: **13**، **14**.

(11) نفسه، ص: **14**.

(12) نفسه.

(13) جوزف هورس، المرجع السابق، ص: **67**.

(14) نفسه.

[15] قاسم يزبك، **التاريخ ومنهج البحث التاريخي**، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت **1990**، ص: **34**. وجوزف هورس، المرجع السابق، ص: **66**.

[16] Paul Veyne, **Comment on écrit l'histoire**, éditions du Seuil, Paris, **1971**.

[17] هيوغ أتكن: **دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية**، ترجمة: الدكتور محمّد زايد، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت **1982**.

[18] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الطبعة الثالثة، بيروت **1997**، ص: **80**.

[19] Marc Bloch, **Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien**, éditions Armand Colin, Paris, **1997**, p: **78**.

[20] فريد بن سليمان، **مدخل إلى دراسة التاريخ**، مركز النشر الجامعي، تونس **2000**، ص: **40**.

[21] هيوغ أتكن، المرجع السابق، ص: **147**.

[22] تشبيه بما يسمّى: «خبر الآحاد»، في علم مصطلح الحديث.

[23] مثل علم الفقه والقانون وغيرهما ...

[24] عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: **88**.

[25] جفري باراكلو، **الاتّجاهات العامّة في الأبحاث التاريخية**، ترجمة: صالح أحمد العلي، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت **1984**، ص: **64**.

[26] للمزيد حول منهجية البحث التاريخي، أنظر على سبيل المثال/

- شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ**، تحقيق : المستشرق فرانز روزنثال، ترجمة التحقيق : الدكتور صالح أحمد العلي، ط**1**، مؤسسة الرسالة ، بيروت، **1986**.
- سامية محمد جابر، **منهجيات البحث الاجتماعي والإعلامي**- القاهرة، دار المعرفة، **2000**.

- سامية محمد جابر وآخرون، **البحث العلمي الاجتماعي**، دار المعرفة الجامعية، د.ط، **2003**.

- محمد جلاء إدريس، **مناهج البحث العلمي: نظريا وتطبيقيا**، الجامعة الإسلامية العالمية، **1998**.

- محمد عبد الحميد، **البحث العلمي في الدراسات الإعلامية**،.- القاهرة، عالم الكتب، **2000**.

- أبو الفتوح علي فضالة، **بحوث واجتهادات**- القاهرة، دار الكتب العلمية، **1992** .

- حسن عثمان، **منهج البحث التاريخي**، القاهرة، دار المعارف، **1980** .

- أحمد بدر، **مناهج البحث في علم المكتبات والمعلومات**، الرياض، دار المريخ، **1988** .

- صلاح الدين مصطفى الفوال، **منهجية العلوم الاجتماعية**، عالم الكتب، القاهرة، ط5، دس.

- خالد حامد، **منهجية البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، الجزائر، **2008**.

- صلاح الدين شروخ، **منهجية البحث العلمي للجامعيين**، دار العلوم، عنابة، د.ط، **2003**.

- محمود عبد الحليم منسي، **مناهج البحث العلمي في المجالات التربوية والنفسية**، دط، مصر، **2003**.

- قاسم عبده قاسم، **منهج البحث في الدراسات التاريخية**،

- لويس جوتشلك-عائده سليمان عارف، **كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي**.

المصادر الإغريقية لتاريخ المغرب القديم

أة: مصدق روبى، جامعة معسكر

تناولت المصادر الكلاسيكية منذ القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن السادس الميلادي تاريخ بلاد المغرب القديم، فتطرقت إلى الطبيعة والسكان والمقدرات الاقتصادية، وذكرت ملوك المنطقة والدول التي نشأت بها. وجاءت المعلومات على العموم مقتضبة وغير كافية، لكنها تكتسي أهمية بالغة لا يمكن الاستغناء عنها، لأن أصحابها عاصروا الأحداث أو كانوا قريبين من زمن حدوثها [1].

رغم أهمية المصادر الكلاسيكية التي ينبغي أن تكون لها الأولوية في كل دراسة تاريخية، إلا أن الباحث عليه أن يقف ليوجه لها النقد ويصنفها حسب أهميتها؛ لأن الاعتماد عليها لقربها من الأحداث التاريخية فقط، لا يجعلها في منأى من النواقص والثغرات التي تجعلها ذات فائدة قليلة أو منعدمة في بعض الأحيان. وهي تتفاوت من مصدر إلى آخر من حيث وزنها العلمي، فمنها من اجتمعت فيها عدة تخصصات، ومنها الرحلات فقط، ومنها ما كان في الجغرافيا أو في الطبيعة، ومنها ما انحصر في الأدب والشعر والتاريخ.

إن المصادر الكلاسيكية حسب ما هو متعارف عليه هي الكتابات الإغريقية واللاتينية، وتتناول هذه الدراسة المصادر الاغريقية فقط.

[1] حليمة غازي- بن ميس، الحسن بودرقا، « تاريخ شمال إفريقيا القديم، رؤية منهجية »، ضمن كتاب: **أضواء جديدة على تاريخ شمال إفريقيا القديم وحضارته**، تنسيق حليمة غازي – بن ميس والبيضاوية بلكامل، ط1، مكتبة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 2007، ص 22.

1) المصادر الإغريقية:

- الرحلات:

رحلة سكيلاكس، وضعها رحالة إغريقي في القرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد وسمي بلقب سكيلاكس (Pseudo SCYLAX)، وكنيته بهذا اللقب كانت لتمييزه عن البحارة سكيلاكس دو كايناد (SCYLAX de Caynad) الذي ذكره هيرودوت، وأبحر بمحاذاة ساحل المحيط الهندي لحساب الفرس. وتعد هذه الرحلة من المصادر الهامة عن الجغرافية القديمة؛ لما تقدمة من معلومات تؤكد وتصحح ما ذهبت إليه المسالك اللاتينية [1].

يفترض أن سكيلاكس قد قام برحةاستكشافية على طول السواحل الشمالية والغربية لشمال إفريقيا، إلى جانب رحلة حانون التي تعد نصا أدبيا مشرقيا بامتياز ارتاد صاحبه سواحل إفريقيا الشمالية و الغربية، وهو ما جعل أغلب الدراسات تعتمد عليهما باعتبارهما شاهدي عيان. إلا أن أقوالهما غالبا ما يشوبها الغموض، من مثل ما ورد في تحديد جزيرة كرني (Cerné) المشهورة والعديد من الأماكن الأخرى التي ما زالت محل نقاش. وهناك من الباحثين من شكك في أصل الرحلتين، ولم يسلم بأن حانون وسكيلاكس قد وصلا فعلا إلى المناطق المشار إليها [2].

- هيرودوت (HÉRODOTE: 484 ق.م –ح. 425 ق.م):

---

[1] M. Le M^{is} De FORTIA D'URBAN, **Recueil des itinéraires anciens; comprenant l'Itinéraire d'Antonin, la Table de Peutinger et un choix des périples grecs,** imprimerie Royale, Paris, S. D., p. XVII**.**

[2] غازي– بن ميس، المرجع السابق، ص 23.

هو من أوائل المؤرخين اليونانيين، ولد في هاليكارناسوس (Halicarnassus) إحدى بلدات جنوب غرب آسيا الصغرى ما بين سنتي **490–480** ق.م من أسرة معروفة موسرة محبة للعلم والشعر والأساطير، كانت تتعاطى السياسة وتنادي بالحرية؛ لذا تعرضت للمحن. سافر إلى أغلب بلدان العالم المعروفة على زمانه مثل جزر الأرخبيل اليوناني، وكريت ومصر وبلاد الرافدين وفلسطين وفينيقيا وشمال إفريقيا، وسماه البعض ماركبول العصور القديمة. [1]

ويعد هيرودوت من الكتاب الذين جمعوا أكثر من تخصص، فهو يُنعت بأبي التاريخ، لكنه بعيد عن هذه الصفة في نظر بعض الباحثين وهو يتحدث عن المغرب القديم؛ فهو لم يزر المغرب وإنما استقى معلوماته من أبناء المنطقة الذين التقى بهم في مصر وقورينائية. وهذا ما جعله في الكثير من الأحيان يورد أمورا بعيدة عن الواقع، وتجعل الباحث في عموميات بعيدة عن التدقيق والتمحيص. [2] فهيرودوت لم يحدد تواريخ الأحداث حتى فيما يتعلق بتاريخ الإغريق، ولم يعط أيضا تاريخ غزو الفرس لبلاد ليبيا [3]، وفيما يخص بلاد المغرب القديم، لم تشمل أخباره كل أجزاء المنطقة، بل اقتصرت على الجهة الشرقية والجنوبية من البلاد دون غيرها [4].

---

[1] هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة أحمد السقاف، حمد بن صاري، المجمع الثقافي أبو ظبي،2001، ص ص 20–25.

[2] غازي– بن ميس، المرجع السابق، ص ص 23–24.

[3] Stéphane GSELL, **Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord, Hérodote**, Adolphe JOURDAN, Paris, 1915, p. 52.

[4] محمد البشير شنيتي، **التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في المغرب أثناء الاحتلال الروماني ودورها في أحداث القرن الرابع**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 153.

وما جاء في تعليقات غزال (Gsell) حول هيرودوت؛ هو أن كتابه حول كل الشعوب التي أرخ لها ربما يكون في الأصل تآليف مختلفة جمعها في كتاب واحد دون أن يراجعها. وفيما يخص الكتاب الرابع الذي خصصه لبلاد ليبيا، نجد جزأين مستقلين، القسم الأول من **145– 167** وهو جانب تاريخي يحكي فيه هيرودوت الأصول البعيدة للإغريق الذين جاؤوا إلى ليبيا، ثم تنقطع الرواية ليحل محلها القسم الجغرافي والاثنوغرافي، ثم تأتي تكملة الرواية في آخر الحديث في الفصول **200–205**. [1]

- **بوليب** (**POLYBE**: **200–120** ق.م):

ولد بوليب في مدينة ميجالو بوليس (Mégalopolis) إحدى مدن أركاديا (Arcadie) بالبلبونيز بجنوب بلاد اليونان من أسرة غنية ارستقراطية، خلف والده ليوكورتاس (Lycotas) في الاشتغال بالسياسة [2]. وبعد معركة بودنا سنة **166** ق.م، نُقل كرهينة إلى بلاد روما مع ألف من بني جلدته، تعرف على الأخلاق الرومانية، وعلى رجال السياسة أمثال أميليوس باوللوس وسكيبيو إيميليانوس وأعضاء حلقة سكيبيو الأدبية الذين شجعوه على كتابة تاريخه؛ والذي كتبه باليونانية، ويعتبر أوثق كتاب عن تاريخ الجمهورية منذ أوائل الحرب البونية الثانية حتى منتصف القرن الثاني. [3]

جاء كتاب بوليب في أربعين كتابا يؤرخ فيه للفترة ما بين **220** –**144** ق.م، فالكتب الخمسة هي كاملة أما الكتب الباقية ابتداء

---

[1] GSELL, **Textes …, op. cit.**, pp. 51-52.

[2] Paul PÉDECH, **Polybe, Histoires**, livre I, deuxième tirage, les Belles Lettres, Paris, 1989, p. IX..

[3] عبد اللطيف أحمد علي، **مصادر التاريخ الروماني**، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 55.

من الكتاب السادس فهي مبتورة [1]. وعلاوة على هذا الكتاب الذي اشتهر به، كانت له كتابات أخرى؛ منها رسالة في مدح فلومين (Panegyrica)، وكتاب الحركات العسكرية، وآخر عن حرب نومانتيا [2].

سمحت السلطات الرومانية لبوليب بالتنقل في أرجاء إيطاليا، فجاب العديد من البلدان منها نوميديا رفقة سكيبيون الذي رافقه مرة أخرى إلى افريقية عام (**147–146** ق.م) [3]. وجاب الساحل الموريتاني، وقد انفرد بلين القديم في الحديث حول رحلة بوليبيوس للدوران حول إفريقيا؛ والتي أخذ منها بلين معلوماته حول المنطقة الساحلية لجنوب موريطانيا الطنجية [4]. وبوليب نفسه لا يشير سوى إلى المخاطر التي تعرض لها بالبحر الذي يغمر السواحل الغربية لليبيا وإيبيريا وبلاد الغال [5].

أهلت بوليب لمهمة المؤرخ خبرته السياسية والعسكرية الواسعة، وسهولة رجوعه إلى السجلات الرسمية والتاريخية في بلاد اليونان وروما. وكان يبحث عن أسباب الحوادث وعن العلاقة فيما بينها، واتسم منهج الكتابة التاريخية لديه بالبراغماتية، حيث كان يهتم كثيرا بالجزئيات الظرفية التي تتعلق بالعمليات العسكرية [6].

وما يميز بوليب عن غيره من المؤرخين القدامى، هو أن مقارباته تدل أولا على أنه فكر في مناهجه وتأمل في نواقصه وطبيعة الترتيب الزمني. لقد ضبط علم التاريخ الإغريقي مناهجه ومحصها منذ عهد المؤرخ تيوسيديت (Thucydide)، واتجه تطوره على وجه الخصوص في اتجاه

[1] **Manuel de littérature …,** T.I**, op. cit.**, p. 398.

[2] أحمد علي، المرجع السابق، ص 55.

[3] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[4] PLINE, V, 9, 10.

[5] POLYBE, III, 59, 7.

[6] **Manuel de littérature …,** T.I**, op. cit.**, p. 398.

الإثراء، وهذا الميراث تلقاه بوليب بالنقد الشديد محددا في ذلك طرائقه وأساليبه.[1]

ويصف العلامة الألماني مومسن (Th Mommsen) بوليب بأنه: « الشمس الساطعة في حقل التاريخ الروماني »، لأنه على نقيض المؤرخين، كان يبتعد في مؤلفه عن الطابع الأدبي ولم يستخدم سوى بعض الخطب، أما المادة التاريخية فقد عالجها بطريقة علمية ليس لها نظير في ميدان التاريخ حتى القرن التاسع عشر. لقد حلل بموضوعية أسباب الأحداث السياسية؛ مما: « يدل على نظرته الواقعية وخبرته العسكرية، وإلمامه بجغرافية الأقاليم وتخطيط البلدان، واعتقاده بوحدة التاريخ المتكاملة ».[2]

– ديودور الصقلي (**DIODORE de Sicile**: ح. **80** / ح. **30** ق.م):

ولد ديودور الصقلي بآرقيريوم (Argyrium)، ألف التاريخ العالمي أو التاريخ العام المعروف بالمكتبة التاريخية (Bibliothèque historique)؛ وهو يتكون من أربعين كتابا تعالج الفترة منذ العصور القديمة حتى زمن المائة والثمانين من الأولمبياد[3].

لم يبق من هذه المكتبة سوى خمسة عشر كتاب، من الكتاب الأول إلى الكتاب الخامس، ومن الكتاب الحادي عشر إلى الكتاب العشرين، ومقتطفات من بقية الكتب، ابتداء من الكتاب الواحد والعشرين إلى الكتاب الأربعين، وقد وردت ضمن مؤلفات

[1] PÉDECH, **op. cit.**, pp. XXXVII-XXXVIII.

[2] أحمد علي، المرجع السابق، ص ص 55–59.

[3] **Manuel de littérature …,** T.I**, op. cit.**, p. 399.

التاريخ الكنسي بوسيبوس وكتاب العصر البيزنطي [1]. وتكتسي الكتب الستة الأولى من هذه المجموعة أهمية بالغة لدى الباحثين، خاصة فيما يتعلق بتاريخ الفترة السابقة لحرب طروادة وأحوال الأقطار الغير اليونانية؛ ومنها شمال إفريقيا [2].

تعددت المصادر التي استقى منها ديودور معلوماته وتنوعت، منها كتابات المؤرخين أمثال هيكاتوس وإفوروس وثيوبوميوس وكاليتارخوس وهيرونيموس وتيمايوس، ومنها ما تركه بعض كتاب الحوليات الرومان، علاوة على مؤلفات بوليبيوس وبوسيدينيوس. ومن جملة ما يؤاخذ عليه ديودور هو جمعه للأحداث التاريخية لمناطق شتى في عام واحد، ومحاولته التوفيق زمنيا بين السنة القنصلية الرومانية التي كانت تبدأ في زمنه بأول جانفي وبين السنة الأرخونية الأثينية التي كانت تبدأ حوالي منتصف جوان. [3]

- سترابون الأمازي (STRABON d'Amasée: **63** ق.م – **24**م):

عاش سترابون الأمازي حسب بعض المراجع في القرن الأول الميلادي في أبامي بكبادوس (Apamée en Cappadoce) بآسيا الصغرى، تنقل في العديد من البلدان مثل مصر وآسيا واليونان وايطاليا، واشتهر بتأليف كتاب مهم في الجغرافيا القديمة يتألف من

[1] أحمد علي، المرجع السابق، ص 60.

[2] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[3] المرجع نفسه، ص 60.

سبعة عشر كتاب [1]. وقد ورد لديه ذكر بلاد المغرب القديم بشكل عام التي يسميها ليبيا في الكتاب السابع عشر في قسمه الثالث، وله إشارات أخرى عن المنطقة في الكتاب الثالث، وتشكل الكتب السبعة عشر العمل التركيبي لكل المؤلفات الجغرافية السالفة. اهتم إراطوسطين (Eratosthène) بالمسائل المتعلقة بالكرة الأرضية، بينما اهتم بعده سترابون بما له فائدة في المحيط المعروف آنذاك، وبالتالي تطور علم الجغرافيا وصار كرونوغرافية أو وصفا إقليميا. [2]

تميزت كتابات سترابون بوفرة المعلومات الجغرافية، وقد سبق هذا الجغرافي غيره في ذكرها، لقد عاصر أحداثا كثيرة وشهد عليها، ووصف العديد من المواقع الجغرافية التي زارها وصفا دقيقا. وبذلك؛ فهو جدير بلقب رائد الجغرافيا الوصفية والجغرافيا التاريخية لكل العالم القديم الذي كان معروفا آنذاك. إلا أنه اختصر كثيرا المادة التي تعني البلاد الليبية، وأكثر من هذا؛ أنه اعتمد على النقل من كتاب آخرين، واكتفى بالاستماع إلى ما وصله من أهالي المنطقة فقط.

- **فلافيوس جوزاف** (FLAVIUS Josèphe**: 38- 110م**):

[1] **Manuel de littérature …,** T.I**, op. cit.**, p. 378.

[2] ذكر المغرب الأقصى في الكتاب الثالث وخصوصا في الكتاب السابع عشر، انظر: المصطفى مولاي الرشيد، **المغرب الأقصى عند الإغريق واللاتين، القرن السادس ق.م، القرن السابع ب.م**، ط 1، شركة النشر والتوزيع المدارس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص 65.

ينتمي فلافيوس جوزاف إلى يهود القدس، عاش خلال القرن الأول الميلادي، وكان على مذهب الفريسيان (Les Pharisiens)، تولى بامتياز إدارة ولاية غاليلي (Galilée)، رافق الإمبراطور تيتوس (Titus) إلى القدس، وعاش فيما بعد بروما. لقد كتب ستة كتب بالعبرية عن الحرب ضد اليهود وتهديم القدس، ثم ترجمها إلى اليونانية تكريما للإمبراطور تيتوس. [1]

قدم فلافيوس بعد ذلك مؤلفا آخرا عن "التاريخ اليهودي القديم" (Les Antiquités Judaïques) في عشرين كتابا، ضمنها ترجمة خاصة به [2]. لقد تضمنت كتاباته بشكل عام تاريخ الإسرائيليين وأسلافهم منذ بداية الخليقة إلى غاية العام الثاني عشر من عهد نيرون (Néron). [3]

قارن القديس جيروم (Saint JÉRÖME) بين جوزيف فلافيوس وتيت ليف (Tite-Live)، وخَلُص إلى أن فلافيوس جدير بضمه إلى قائمة المؤرخين الإغريق والعلماء والكتاب، ولا يحق بأية حال استثناءه، لكنه لا يرتقي إلى مصاف زعماء المدرسة الكلاسيكية. ويرى البعض أن مؤرخ اليهودية كان رومانيا للغاية، وهذا بالنظر إلى ميوله السياسي، وكان أيضا إغريقيا للغاية لادعائه امتلاك موهبة الخطابة. [4]

- **بلوتارك** (PLUTARQUE:**46–120م**):

ولد بلوتارك في بلدة خيرونيا (Chaeronea) بإقليم بويوتيا في بلاد اليونان، وقد درس الفلسفة الأخلاقية وهو من أتباع

---

[1] **Manuel de littérature …,** T.I**, op. cit.**, p. 401.
[2] Ibid, p. 402.
[3] Ibid**.**
[4] A. E. EGGER, **Historiens anciens, de la vie et du règne d'Auguste**, Dezobry, E. Magdeleine et C[le], Paris, 1844, p. 192, 207.

المدرسة الأفلاطونية، أنشأ مدرسة خاصة في مسقط رأسه أين قضى معظم حياته. [1]

احتل بلوتارك مكانة متميزة بين الفلاسفة، وبين المؤرخين كذلك؛ لأنه ألف تأليفا رائعا سماه "تراجم مقارنة" (Biographies comparatives)، شملت سير بعض القادة والساسة اليونان والرومان، ووصل من تأليفة المذكور ثلاث وعشرون سيرة مزدوجة وأربع تراجم منفردة. وقد ساق مؤلفاته في أسلوب تميز بالبساطة وبآراء صوفية. [2]

ترفع الآداب الإغريقية من شأن بلوتارك وتعتبره مؤرخا طبيعيا وحقيقيا بالفعل، والتاريخ عنده هو درس حقيقي في الأخلاق. ويختلف بلوتارك عن تيت ليف الذي يعرض المشاهد الكبيرة التي تحدث أمامه، لأن الكتابة عنده لا تغذي الوطنية فحسب، ولكنها تكونه من خلال اختيار متنوع للأمثلة والدروس، والترجمة لديه لم تكن تعني إلا تمرينا في الأخلاق وشكلا لدراسة مجازية للحياة الإنسانية. [3]

لم يستق بلوتارك معلوماته من الكتب فقط، وإنما كانت بحوزته روايات العائلات، ولم يستمع إلى شهود الأحداث حتى لا يقع في بعض الأخطاء الجغرافية والتاريخية. لقد كان بلوتارك يخلط دائما

---

[1] أحمد علي، المرجع السابق، ص 62.

[2] المرجع نفسه، ص ص 62–63.

Manuel de littérature …, T.I, **op. cit.**, p. 403.

[3] E. EGGER, **op. cit.**, pp. 230-231.

بين الأشخاص الثانويين عندما يعينهم عادة بواحد من أسمائهم، ويشترك معظم الإغريق في هذه الظاهرة إلى حد ما، خاصة لدى كاتب عكف متأخرا على دراسة اللاتينية ولم يتكلم بها على الإطلاق. [1]

- ديون كاسيوس (DION Cassius: 155– 230 م):

يسمى ديون كاسيوس باسم كوكسيانوس (COCCEIANUS) أو (COCCEIUS)؛ وهو الاسم الأصلي له. ولد في مدينة نيقيا (Nicée) بولاية بثينا (Bithynie) بآسيا الصغرى، وكان أبوه كاسيوس أبرونيانوس (Cassius APRONIANUS) عضوا في مجلس الشيوخ ثم حاكما على ولاية كيليكيا (Cilicie) ودلماتيا (Dalmatie) في عصر ماركوس أوريليوس (**161–180**). غادر روما مع والده إلى كيليكيا وما لبث أن عاد إلى روما، ولما بلغ الخامسة والعشرين من عمره اختير عضوا في مجلس الشيوخ الروماني في عهد كومودوس (Commode: **180 –193**). [2]

يعتبر ديون بمثابة الشاعر المسرحي ليفيوس (LIVIUS Andromicus) اليوناني، فمؤلفه المعروف بالتاريخ الروماني تناول فترة تاريخية تمتد إلى ألف سنة، درس فيها التاريخ الروماني طيلة إقامته الطويلة بروما مستعينا بالسجلات الرسمية التي سمح له الأباطرة بالإطلاع عليها. ولا يمكن الاستغناء عن هذا المصدر القيم خاصة لدراسة الفترة الأولى من عصر الإمبراطورية، وان

[1] Ibid, pp. 234-235.
[2] Ibid, p. 280.

كان يعاب عليه أن معلوماته جاءت مضطربة؛ مما أدى إلى الغموض في الكثير من المواضيع.[1]

كان ديون يركز على النواحي السياسية ويتبع طريقة الحوليات متأثرا بالجانب الأدبي، استعمل فن البلاغة محاكيا تيوسيديت في الأسلوب والإنشاء، وهذا النوع من الكتابة رفضه من كان يفضل دراسة الحقائق التاريخية فحسب[2]. ومن الانتقادات التي توجه إليه كذلك؛ هي نفوره من ذكر الأرقام والحسابات وجزئيات تراجم الشباب الأمراء، واعتذاره عن إعطاء التواريخ الدقيقة للمعارك مثل معركة أكتيوم (Actium)، وتقصيره في دراسة المعالم الوطنية والاكتفاء باختصارها في عبارات عامة وغير دقيقة، رغم امتلاكه لناصية اللغة اللاتينية وتوفر الوسائل والإمكانيات لديه[3].

- **كلود بطليموس** (Claude PTOLÉMÉE: **100–180م**):

عاش بطليموس في العهد الإمبراطوري الأعلى وقضى معظم حياته في الإسكندرية، كان جغرافيا وفلكيا وموسيقيا. ومن مؤلفاته التي تركها كتاب في الجغرافيا يتكون من سبعة كتب، اعتمد فيه بشكل أساسي على أعمال مارينوس (Marinus) وتيريوس (Tyrus) وكتاب آخر في علم الفلك تحت عنوان الماجسطي (Almagest)[4].

[1] أحمد علي، المرجع السابق، ص ص 66–67.

[2] المرجع نفسه، ص ص 66– 68.

[3] E. EGGER, **op. cit.**, p. 297, pp. 303-305.

[4] **Manuel de littérature …,** T.I**, op. cit.**, p.380.

يعد بطليموس آخر العظماء الذين مثلوا العلوم الإغريقية؛ فهو من تولى دراسة العالم كشاهد عيان ممتاز ووريث التقاليد العلمية القديمة التي تعود لأكثر من ثمانية قرون، حيث تفصله أربعمائة سنة عن إقليدس (Euclide) وستمائة سنة عن بريكليس (Périclès) وأكثر من سبعمائة سنة عن أناكسومندر الميلي (Anaximandre de Milet). اهتم هذا الجغرافي بجميع الميادين وقدم عنها ملخصات نقدية عن المعلومات التي تعنيها، وذلك قبل أن يدلي بدلوه ويقدم مساهمته الخاصة. لقد وجد مؤلفه الهام في الجغرافيا من يهتم به ويحفظه بالكامل تقريبا، لما تضمنه من تفوق علمي يعود للعصور القديمة. [1]

إنه يحق لنا أن نتساءل إن كان بطليموس قد اهتم بالجغرافيا في مخبره ومن بعيد؛ لأنه لا يشير في مؤلفه إلى أي سفر قام به، كما لم يصرح أنه عاد إلى سجلات دقيقة لأية خبرة أو تجربة شخصية له في البلدان التي تحدث عنها، إنه بدون شك لم يغادر قط الإسكندرية التي تمكن فيها من تأسيس مكتبة ثرية ووسائل عمل هامة. [2]

إنه يجب في الحقيقة على الباحث في التاريخ القديم للمغرب بشكل عام قراءة المصادر الكلاسيكية قراءة نقدية متأنية، ساعيا إلى

---

[1] Germaine AUJAC, **Claude Ptolémée astronome, astrologue, géographe connaissance et représentation du monde habité**, éd. du CTHS, Paris, 1993, pp. 7-10.

[2] Ibid, p. 10.

مطابقتها بالواقع الجغرافي والمنطق التاريخي، ومحاولا معرفة الخلفية العرقية والثقافية والسياق التاريخي الذي ولد من رَحِمِه هذا النص.

ومع ذلك، تبقى المصادر الكلاسيكية مع المنهج المتبع في طريقة الاستفادة منها غير كافية لتوطين الأماكن الجغرافية أو السعي الحثيث وراء الحقيقة التاريخية، فلا بد من تعزيزها بالأبحاث الأثرية علاوة على القراءة المتأنية في المراجع المختصة في هذا المجال.

Le Code civil ottoman et l'usurpation des biens *waqf*s : le cas de Jérusalem entre 1876-1914

Dr. Musa SROOR, Birzeit University, Palestine

Introduction

Le *waqf* (fondation pieuse) à Jérusalem ottomane était régi dans son ensemble par le droit musulman, mais il était également soumis aux lois et pratiques coutumières. Les fondateurs - hommes ou femmes (*wâqif*s / *wâqifa*s) – mettaient leurs biens en *waqf* pour protéger leurs ressources, permettant ainsi le bon fonctionnement des institutions financées par les *waqf*s et pour leur assurer des rentes régulières. Les jurisconsultes donnent au mot *waqf* le sens d'obligation de rendre un bien inaliénable et d'en distribuer l'usufruit aux pauvres, fût-ce de manière collective, ou de le consacrer aux bonnes œuvres. En d'autres termes, la vocation du *waqf* peut dès le début être une mission caritative - aumône aux pauvres, construction ou entretien de mosquées ou d'hôpitaux - comme elle peut être d'abord au profit de son fondateur, de son vivant, puis de ses enfants.[1] Si sa descendance vient à s'éteindre, l'usufruit du *waqf* est obligatoirement dévolu à une œuvre désignée par le fondateur lui-même[2]. Il est

---

[1] Pour cette question, voir, Musa Sroor, *Fondation pieuses en mouvement : de la transformation des statuts de propriété de biens waqfs à Jérusalem (1858-1917*), Damas : IFPO et Aix en Provence : (IREMAM, 2010), 18.

[2] Musa Sroor, "La transformation des biens waqfs en propriété privée à Jérusalem 1858- 1917" *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, N. 36, (November 2007), 251. Voir aussi Qadrî Bâshâ, *Qânnûn al-'adl wal-insâf lil-qaḏâ' 'alâ Mushkilât al-awqâf*, (Le Caire, 1928), Art. 1, 3; al-Dûrî, "Dawr al-waqf fî al-tanmiyya'", dans M. Ishtayya (éd.) *Iqtisâdiyyât al-waqf fî arâdî al-sulta al-filastîniyya,*

important de signaler, que, pour préserver le *waqf*, il faut bloquer des possessions spécifiques du fondateur qui ne peuvent être, en principe, ni vendues, ni hypothéquées, ni offertes, ni transférées par héritage conformément aux conditions du fondateur[1].

A partir de ces éléments, cette étude a pour but d'analyser l'hypothèse suivante pour la ville de Jérusalem de 1876 à 1914 : Le Code civil ottoman (*Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya*) de 1876 a contribué à conférer une légitimité à certaines appropriations de biens *waqf*s de Jérusalem. Il a légalisé l'usurpation des biens *waqf*s même lorsqu'elle avait eu lieu contre la volonté du gérant (*mutawallî*) du *waqf* et du juge lui-même. Par conséquence, la position de certains juges du tribunal religieux de Jérusalem a permis de tolérer certaines opérations de transformation de biens *waqf*s en biens privés. En fait, le droit musulman ne constitue pas une garantie de propriété pour le *waqf* et ne peut pas faire obstacle à ce qu'il devienne propriété privée ou changer le statut de propriété de biens *waqf*s et ses

---

Ramallah, (Bikdâr, 2000), 156 ; Sophie Ferchio, "Catégorie des sexes et circulation des biens habous", dans Sophie Ferchio (éd.), *Hasab wa nasab : Parenté, Alliance et Patrimoine en Tunisie*, (IREMAM, 1992), 251. Voir aussi Ben Achour, "Le habous ou waqf: l'institution juridique et la pratique tunisoise", dans Sophie Ferchio (dir.), *Hasab wa nasab : Parenté, Alliance et Patrimoine en Tunisie*, (IREMAM, 1992), 52 ; Belhachemi, "Revealing al-Waqf as a Systemic Cultural Policy of Gouvernance", dans Randi Deguilhem et A. Henia (coord.), *Les fondations pieuses (waqf) en méditerranée: enjeux de société, enjeux de pouvoir*, (Koweït, La Fondation Publique des Awqaf du Koweït, 2004), 183 ; Sekaly, "Le problème des wakfs en Egypte", *Revue des études islamiques* (1929), 80.

1 Muhammad Abû Zahra, *Muhâdarât fî al-waqf*, (Le Caire, Dâr al-Fikr al-'Arabi. 1971), 41 ; al-Tarâbulsî, *al-Is'âf fî ahkâm al-awqâf*, (Le Caire, 1875), 4. Voir aussi Nacereddine Saidouni, *L'Algérois rurale à la fin de l'époque ottomane 1791-1830*, (Beyrouth, Dar al-Gharb al-Islami, 2001), 186.

fonctions, même si à l'époque ottomane du XIX[e] siècle et du début du XX[e] siècle, le *waqf* continue d'être considéré comme une affaire religieuse et d'être géré selon les règles du *madhhab* hanéfite.[1]

Le fondateur nommait le *mutawallî* ou le *nâzir* gérant ou administrateur de ses biens *waqf*s. S'ils nommait les deux, le *mutawallî* était sous les ordres du *nâzir*[2]. En

---

1 Avant l'arrivée des Ottomans dans l'Orient arabe en 1516, la majorité des habitants pratiquaient, en région syrienne et égyptienne, le *madhhab* shaféite. Durant l'époque ottomane, le *madhhab* hanéfite – appliqué par l'administration centrale ottomane – s'est propagé de plus en plus. Le fait que ce *madhhab* soit officiellement celui de l'Empire n'a toutefois pas empêché les Ottomans d'autoriser à ceux qui le souhaitaient l'application d'autres *madhhab*s dans certains cas présentés devant les tribunaux. Mais dans ces cas là, les affaires relatives aux *waqf*s, telle que la location et autres, étaient soumises à l'approbation du juge hanéfite avant leur application. C'est pourquoi le juge principal des hanéfites dans les provinces était appelé *qâḍî al-qudâh* (juge des juges ou grand juge). Il était nommé pour un mandat d'une année, renouvelable plus d'une fois dans la même fonction : Abd al-Karîm Rafeq, "al-Arâḏî al-zirâ'iyya al-waqfiyya fî bilâd al-shâm bayn al-fi'ât al-ijtimâ'iyya wa al-madhâhib al-fiqhiyya fî al-'ahd al-'uthmânî", *al-Majalla al-târîkhiyya lil-dirâssât al-'uthmâniyya*, , 16, (1997), 169.

2 Selon G. Busson De Janssens : le responsable de *waqf* est appelé *mutawallî* en Palestine, Anatolie, Syrie, Liban, Jordanie, Irak et Pakistan ; *nâzir*' en Egypte ; *wakîl* en Algérie : G. Busson De Janssens, 1951, "Les wakfs dans l'islam contemporain ", *Revue des études islamiques,* p. 10. Voir aussi Abî al-Ḫasan al-Subkî, *Fatâwâ al-Subkî*, (Beyrouth, Dâr al-Jalîl.1992), 154-155. Par contre, les documents de *waqfs* de Palestine du XIXe siècle ainsi qu'al-Ramlî ont utilisé les deux mots différemment. Selon al-Ramlî, le *nâẕir* contrôle les travaux du *mutawallî*. Cela se produit dans les grandes institutions du *waqf* . Khayr al-Dîn al-Ramlî, *al-Fatâwâ al-Khayriyya Linaf' al-Bariyya*, vol. 1,

Palestine, on utilisait généralement le terme *mutawallî* pour désigner la personne chargée de la gestion d'un *waqf*. Les jurisconsultes veillaient à ce que les *mutawallî*s soient nommés responsables et procureurs dans le respect des conditions (*shurûṯ*) stipulées par le fondateur[1].

La tâche des *mutawallî*s consistait à encaisser les revenus générés par les biens appartenant aux *waqfs* et de financer en premier lieu l'entretien des biens eux-mêmes afin d'assurer leur rentabilité et de verser ensuite aux bénéficiaires des *waqf*s la part qui leur était destinée. Les *mutawallî*s et autres administrateurs des *waqf*s prenaient un salaire sur les revenus des *waqfs*[2]. Il est bon de signaler que tous les *madhhab*s sont d'accord pour reconnaître que le *mutawallî* pouvait s'octroyer à lui-même procuration et responsabilité de la gestion du *waqf*[3].

(Beyrouth, 1974), 188 ; il arrive aussi que le *nâẕir* et le *mutawallî* soient la même personne : voir registres du tribunal religieux de Jérusalem (*sijill*) 347, (1281/1864), 344.

1 Voir Muẖammad al-Kubaysî, *Aẖkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 128-139.

2 Voir, par exemple, *sijill* 344, (1276/1859), 4; *sijill* 347, (1281/1864), 344 ; *sijill* 373, (1303 /1883), 16 ; *sijill* 401, (1324/1904), 22 ; *sijill* 402, (1327/1907), 223 ; *sijill* 411, (1330/1912), 173 ; *sijill* 414, (1334/1915), 91 ; 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *Aẖkâm al-waqf*, (Le Caire, 1946), 220 ; 'Abd al-Jalîl 'Abd al-Raẖmân 'Ashûb, *Kitâb al-waqf*, (Le Caire, 1935), 117 ; Nacereddine Saidouni, *L'Algérois rurale à la fin de l'époque ottomane 1791-1830*, 237 ; Muẖammad al-Kubaysî, *Aẖkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 197 ; Nûr Qârûṯ, "Waẕâ'if nâẕir al-*waqf* fî al-fiqh al-islâmî" , *Awqaf*, 5, (2003), 154.

3 Wahba al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-islâmî wa adilatah*, vol. 8, (Damas, Dâr al-Fikr, 1989), 231. Voir aussi Muẖammad As'ad al-Husaynî, *al-Manhal al-ṣâfî fî al-waqf wa-aẖkâmah*, (Jérusalem, 1982), 41- 43.

Pour vérifier et analyser l'hypothèse de cette études, en étudiant le cas de Jérusalem à l'époque ottomane de 1876 date de promulgation du Code civil, jusqu'à 1914**.** Nous avons utilisé une méthode analytique et comparative pour, d'une part, examiner le rôle du Code civil ottoman dans l'usurpation de propriété de *waqfs* à Jérusalem et pour, d'autre part, reclasser ces cas et les étudier dans le cadre du droit musulman et de la législation ottomane.

Les sources utilisées

Nous nous sommes basés sur des sources de première main qui sont principalement les documents consignés dans les archives de Jérusalem[1] : les registres du tribunal religieux dits registres des cadis. Pour recenser les cas de transformation de statut de propriété des *waqf*s par la législation ottomane, nous avons étudié ces registres, et plus particulièrement les plaintes (*da'wâ*s) déposées devant les juges de Jérusalem entre 1876 et 1914 pour en extraire les affaires concernant le changement de propriété des *waqf*s. Nous avons aussi examiné les documents du Ministère des *Waqf*s à Abû Dîs prés de Jérusalem.

Citons ensuite le Code civil ottoman (*Majallat al-Ah̲kâm al-'Adliyyaà*)[2] promulgué en 1876, qui comprend 1 851 articles dont 100 sont consacrés à l'introduction générale. Le premier article donne la définition de la

[1] Pour les archives de Jérusalem, voir Musa Sroor, "Jerusalem's Islamic Archives: Sources for the question of the *waqf* in the Ottoman period" *Jerusalem Quarterly*, N. 22, 23, (winter 2005), 80-86.

[2] Plusieurs études sur la *Majalla* ont été publiées; voir, par exemple, 'Abd al-Sattâr al-Khuwayliddî, "al-Khas̲â'is̲ al-manhajiyya li majallat al-ah̲kâm al-'adliyya – al-Majalla al-'uthmâniyya", *al-Majalla al-târîkhiyya al-'arabiyya lil-dirâssât al-'uthmâniyya*, 13/14 (1996), 129-143.

science de *fiqh* et contient plusieurs subdivisions ; le reste de l'introduction traite des questions générales. L'autre partie, c'est à dire les articles 101 à 1 851, est divisée en 16 chapitres consacrés à la jurisprudence à propos de lois concernant la vente, la location, la tutelle, les mandats, les hypothèques ou les prêts sur gage, les dépôts et consignations, les donations, les usurpations, les préjudices, les saisies, les diverses sociétés et les agences, etc.

La science jurisprudentielle musulmane a eu beaucoup de ramifications, dans la diversité de ses *madhhab*s et l'adoption officielle du *madhhab* hanéfite par l'Empire ottoman ainsi que dans la diversité des commentaires sur le *madhhab* par les jurisconsultes qui ont pris la relève d'Abû Hanîfa et de ses élèves.

L'Empire ottoman a compris la nécessité cruciale d'établir un registre officiel des décrets et codes civils sous l'égide du *madhhab* hanéfite pour faciliter les recours des jurisconsultes. En consultant les articles de la *Majalla* et en les comparant à d'autres sources traitant du *fiqh* d'après le *madhhab* hanéfite nous avons pu constater que l'essentiel de son contenu est tiré des règles et explications juridiques d'Ibn 'Âbidîn.

Enfin, nous avons utilisé les sources du *fiqh*. Parmi nos sources les plus importantes est un livre intitulé *al-Fatâwâ al-khayriyya li-naf' al-bariyya 'alâ madhhab al-imâm Abî Hanîfa al-nu'mân* du jurisconsulte Khayr al-Dîn al-Ramlî qui apporte des réponses à plusieurs questions. Ces réponses sont basées sur le *madhhab* hanéfite avec quelques modifications faites par des notables au fil du temps et selon les cas et les situations. Les questions et les réponses ont été rassemblées dans un livre écrit par le fils de Khayr al-Dîn al-Ramlî, le

Shaykh Muhyî al-Dîn Khayr al-Dîn, originaire de la ville de Ramla en Palestine ottomane. Il a quitté cette ville en 1007/1598 pour aller en Egypte où il a étudié à al-Azhar. Il a appris la grammaire, les principes du *fiqh* et les prescriptions par de grands spécialistes du *madhhab* hanéfite. Il a regagné sa ville natale, Ramla, en 1013/1604. Ces *fatwâ*s ont été publiées pour la première fois en 1300/1882 à la grande imprimerie de Bûlâq en Egypte. La question des *waqfs* est abordée dans la première partie de l'oeuvre. Cette partie, intitulée *Kitâb al-waqf,* est constituée de 114 pages avec 304 questions et réponses concernant les *waqfs* : les fondateurs et les conditions qu'ils imposaient, la création des *waqf*s, la location des biens *waqf*s, les différentes catégories et les échanges de biens *waqf*s ainsi que les questions concernant l'usurpation des biens *waqf*. S'y ajoute une deuxième partie traitant également des questions liées aux *waqfs* comme les biens agricoles: *al-muzâra'a* et *al-musâqâh*, etc[1].

Autre source importante, le livre de Muhammad Qadrî Bâshâ, *Qânûn al-'adl wa al-insâf lil-qadâ' 'alâ mushkilât al-awqâf,* est un résumé de nombreuses affaires de *waqfs* évoquées dans les ouvrages de *fiqh* hanéfite de l'époque ottomane tels que les travaux d'Ibn 'Âbidîn[2] et d'al-Ramlî et bien d'autres encore. Ce livre est un contenu d'articles législatifs destinés à organiser et faciliter la tâche des cadis dans leurs décisions à propos des affaires de *waqf*s. Il y a 646 articles qui traitent de questions différentes concernant les *waqfs,* à commencer par leur définition, puis les conditions dont ils sont assortis, leur gestion et l'exploitation de leurs

[1] Voir Khayr al-Dîn al-Ramlî, *al-Fatâwâ al-Khayriyya Linaf' al-Bariyya*, 2 vol. Beyrouth. 1974.

[2] Voir Muhammad Ibn 'Abdîn, *al- Radd al-mukhtâr 'alâ al-durr al-mukhtâr sharh tanwîr al-absâr,* vol. 2, 5ème partie, (Beyrouth, Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 3e édition, 1984).

biens. Quelques articles de ce livre concernent également les questions qui nous intéressent, notamment l'usurpation des biens *waqf*s[1].

Nous avons aussi utilisé de nombreuses études sur les *waqfs* dans le *fiqh* comme : *Kitâb al-waqf*[2], *Kitâb al-is'âf fî ahkâm al-awqâf*[3], *Ahkâm al-awqâf*[4] et *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*[5].

Le cadre théorique

Notre analyse des registres des cadis de Jérusalem établis à partir de l'année 1876 nous a permis d'observer que les cadis s'appuyaient sur les articles de la *Majalla* pour régler les affaires qu'on leur présentait. Nous avons également puisé dans les articles de la *Majalla* des informations capitales qui nous ont permis, d'une part, de comprendre l'importance de certains jugements et articles de la *Majalla* dans la mutation des biens *waqf*s en propriété privée, au seul profit de l'usurpateur de ces biens *waqf*s ; d'autre part de comparer des articles de la *Majalla* avec les décisions de certains juges de Jérusalem qui s'y sont conformés. En effet, nous avons pu observé des cas de non-conformité ou de contradiction entre les jugements des articles de la *Majalla* et les décisions des cadis qui ont appliqué les textes.

---

1 Voir Qadî Bâshâ, *Qânnûn al-'adl wal-insâf lil-qadâ' 'alâ Mushkilât al-awqâf*.

2 'Abd al-Jalîl 'Abd al-Rahmân 'Ashûb, *Kitâb al-waqf*.

3 Burhân al-Dîn al-Hanafî, *Kitâb al-is'âf fî ahkâm al-awqâf*, (Le Caire 1902).

4 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *Ahkâm al-waqf*.

5 Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*.

La législation ottomane a largement facilité les mutations de statut de biens *waqf*s en biens privés notamment grâce au Code civil ottoman. En effet certains articles du Code servaient non seulement de prétexte à l'opération de transfert, mais ils étaient également utilisés comme une arme contre les décisions des juges dans les affaires de détournements illégaux de propriété de biens *waqf*s. Parmi les articles les plus importants, nous mentionnerons l'article 1660 :

« Les actions qui ne concernent pas le domaine public ou la propriété même des biens consacrés (*waqf*), c'est-à-dire les actions relatives aux créances, dépôts, immeubles de pleine propriété, successions, jouissance des immeubles *waqf*s avec redevance fixe (*muqâta'a*[1]) ou *hikr*[2] ou double loyer[3], l'administration ou les

[1] La *muqâṯa'a* est un type de contrat par lequel on cédait, pour un loyer annuel et déterminé à l'avance, la gestion d'une terre en *waqf* sur laquelle le détenteur pouvait construire des bâtiments et même planter des arbres dont il gardait la propriété : Bahaeddin Yediyildiz, *Institution du vaqf au XVIII*[e] *siècle en Turquie : étude socio-historique*, (Ankara.1985), 136.

[2] C'est un contrat de location destiné à sauvegarder un *waqf* dégradé en le confiant à un locataire qui s'engage à verser un loyer assez conséquent pour le bâtir ou le planter. Le *ẖikr* ne prenait effet qu'avec l'autorisation du *mutawallî* du *waqf* et n'était pas limité dans le temps : Muẖammad As'ad al-Husaynî, *al-Manhal al-ṣâfî fî al-waqf wa-aẖkâmah*, (Jérusalem, 1982), 40 ; Qadrî Bâshâ, *Qânnûn al-'adl wal-insâf lil-qaḏâ' 'alâ Mushkilât al-awqâf*, Art. 333, p. 146. Voir aussi Randi Deguilhem, " Naissance et mort du *waqf* damascain de Hafiza H̲ânûm al-Mûrahli (1880-1950) ", dans Randi Deguilhem (organisation et présentation), *Le Waqf dans l'espace Islamique outil de pouvoir socio-politique*, (Damas, Institut Français de Damas, 1995), 67 ; 'Abd al-Wahhâb al-Khalâf, *Aẖkâm al-waqf* 257 ; 'Abd al-Jalîl 'Abd al-Raẖmân 'Ashûb, *Kitâb al-waqf*, 229.

[3] La double location consistait en un contrat de location perpétuelle des biens-fonds déficitaires pour une somme

revenus d'un bien consacré ne sont plus recevables si elles n'ont pas été intentées dans un délai de 15 ans.[1] » De même, l'article 1661 du même Code stipule que : « les actions intentées par les *mutawallî*s relatives à la nue propriété des biens *waqfs* sont recevables pendant trente-six ans ; elles sont prescrites à l'expiration de ce délai[2] ».

Avant d'évoquer les conséquences pratiques de ces articles et leur impact sur le changement de statut de propriété des biens *waqf*s de Jérusalem, revenons sur le contexte historique de la promulgation de ces deux articles.

Les jurisconsultes reconnaissaient unanimement qu'un droit est permanent, que le droit d'un créancier sur un bien ou d'un propriétaire sur un immeuble ne se perd jamais, quelle que soit la durée du temps écoulé[3]. La législation musulmane ne considérait pas la seule prescription (*al-taqâdum*) comme un motif valable. Et sur ce point, tous les jurisconsultes étaient d'accord[4].

---

d'argent versée à l'avance et pratiquement égale au prix d'achat, que l'on utilisait pour remettre les biens en état et les rendre productifs. Outre cette première somme, le locataire devait payer un – deuxième –loyer chaque année : Muhammad As'ad al-Husaynî, *al-Manhal al-sâfî fî al-waqf wa-ahkâmah*, 43 ; Zuhdî Yakan, *al-Waqf fî al-sharî'a wa-al qânnûn*. (1986), 49.

1 Le Code civil ottoman (*Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya*), Art. 1660.

2 Le Code civil ottoman, Art. 1660.

3 Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 307.

4 Voir voir Jum'a al-Zurayqî, ''*Ahkâm wad' al-yad 'alâ al-'aqâr al-mawqûf fî al-tashrî' al-lîbî''* *Awqaf*, 16, (May 2009), 26; Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 307.

Toutefois les jurisconsultes *malékite*s et *hanéfites* ont nuancé cette position en ajoutant que lorsque l'ayant-droit, alors qu'il avait la possibilité de porter plainte et en l'absence de circonstances légitimes l'empêchant de ce faire, n'avait intenté aucune action pour recouvrer ses droits usurpés durant une période très longue, son droit pouvait être considéré comme abandonné voire même comme n'ayant jamais existé[1]. En effet, dans le cas où le plaignant n'aurait émis aucune objection à l'encontre d'un créancier qui aurait usurpé ses terres depuis longtemps, y aurait construit des immeubles, les aurait louées ou cultivées et aurait agi comme un propriétaire à part entière exploitant « ses » propres biens et considérant les terres comme siennes ; et si, dans ce cas, le plaignant n'avait pas été empêché de protester du fait de son bas âge ou de sa démence ou d'un autre fait extérieur telle que la peur du gouvernement, et s'il n'existait aucun lien de parenté entre lui et l'usurpateur ; si donc « le plaignant, dans ces circonstances, portait plainte contre l'usurpateur de ses terres et en revendiquait la propriété partielle ou totale, ses allégations seraient jugées irrecevables, car contraires à la réalité et à l'usage, et invalidées par la coutume[2] ».

Il était admis que le droit lui-même continuait d'exister même après une longue période. En effet, si l'usurpateur reconnaissait sa faute, il n'appartenait plus au juge de refuser la plainte en arguant la prescription. Mais, si l'usurpateur contestait en arguant l'ancienneté de

1 Voir Jum'a al-Zurayqî, *Ahkâm wad' al-yad 'alâ al-'aqâr al-mawqûf fî al-tashrî' al-lîbî*, 27; Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 309.

2 Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 309.

« ses » possessions, le plaignant ne pouvait ni être entendu ni présenter de preuves[1].

Il semble donc évident que, pour les jurisconsultes, une plainte trop tardive dessaisissait le plaignant de son droit de présenter tout justificatif. Cela ne voulait pas dire que le plaignant perdait tous ses droits car rien ne pouvait abroger le droit lui-même. Le juge ne donnait donc suite à une plainte tardive déposée après le délai de prescription que si l'usurpateur reconnaissait son tort et admettait que les allégations du plaignant étaient vraies[2].

Cette prise de position des jurisconsultes a eu pour effet de contraindre les véritables propriétaires à faire valoir leurs droits. Ils ont été obligés de conserver soigneusement tous les documents relatifs à leur propriété. Les actions intentées sans raison valable dans le but de récupérer un bien n'ont plus été entendues. Cette situation a également permis de rejeter les fausses allégations et toutes sortes de tentations et convoitises immorales[3].

À propos du délai de prescription, les Malékites ont émis plusieurs avis, le plus déterminant étant celui de l'imâm Mâlik qui a affirmé que la durée de validité ne se déterminait pas par le nombre d'années mais qu'elle devait plutôt être laissée à l'appréciation des juges[4]. Ce qui ressort de la position des Malékites est donc que la

---

1 Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 309.

2 Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 311.

3 Voir Khayr al-Dîn al-Ramlî, *al-Fatâwâ al-Khayriyya Linaf' al-Bariyya*, vol. 2, 48.

4 Pour cette question voir Jum'a al-Zurayqî, ''*Ahkâm wad' al-yad 'alâ al-'aqâr al-mawqûf fî al-tashrî' al-lîbî*'' , 21-32.

situation des *waqf*s ne dépendait pas du nombre des années[1].

Les Hanéfites ont quant à eux apporté plus de précision sur l'évaluation du délai de prescription concernant les plaintes pour spoliation : un premier groupe a estimé que cette durée était de 36 ans révolus, un deuxième groupe de 30 ans révolus et, enfin, un troisième groupe de 33 ans révolus[2].

Pendant la deuxième moitié du XIX[e] siècle, les jurisconsultes hanéfites ottomans ont enfin établi clairement la durée de prescription (15 et 36 ans) grâce au Code civil ottoman (*Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya*).

Le cadre pratique

L'étude des plaintes présentées devant les juges[3] de Jérusalem pour la période étudiée (1876-1914), nous a

1 Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 312.

2 Voir Jum'a al-Zurayqî, *''Ahkâm wad' al-yad 'alâ al-'aqâr al-mawqûf fî al-tashrî' al-lîbî''*, 29; Muhammad al-Kubaysî, *Ahkâm al-waqf fî al-sharî'a al-islâmiyya*, vol. 1, 312.

3 Selon le Code civil ottoman, « le juge est celui qui a été autorisé par mandat du Souverain à juger » : *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya*, Art. 1800, 1302 A.H. Ainsi le Juge est « le délégué représentant de celui qui l'a institué. A l'origine c'est le gouverneur qui institue le qadi ; ce sera ensuite le calife ; ce sera encore le juge en chef (*qâdî al-qudât*) ; ce sera enfin, tout simplement, un juge de grand ressort qui aura institué un nâ'ib ou suppléant. Cette délégation donnée au qadi est un mandat ; non le contrat, qui suppose un échange de consentement, mais un mandat de droit public, c'est-à-dire un acte d'investiture, un ordre de l'autorité, immédiatement effectif et qui sera, au besoin, exécuté par la contrainte ; de nombreux personnages ont été ainsi obligés d'accepter par la force une judicature. Tous les caractères juridiques de la fonction peuvent être groupés autour de cette

permis de constater que, dans plusieurs cas, les usurpateurs ont utilisé les articles 1660 et 1661, c'est à dire l'argument du *taqâdum* - « prescription » ou expiration du délai de validité pour la recevabilité des plaintes contre les saisies ou appropriations de biens en *waqf* -, pour faire appel des décisions des tribunaux. Par conséquent, les juges ont été obligés d'annuler leurs jugements ou de faire en sorte qu'ils ne soient pas exécutés[1]. Pour illustrer les conséquences pratiques de ces articles sur les jugements relatifs à la transformation du statut de propriété des biens *waqf*s de Jérusalem, nous citerons les exemples suivants :

Le 29 Dhû al-Hijja 1330 / 9 décembre 1912, les bénéficiaires[2] des biens *waqf*s de Muhammad Ibrâhîm Qwîdir à Jérusalem ont porté plainte (*da'wa*) contre Mûsâ b. Ibrâhîm Qwîdir, *mutawallî* du *waqf*. Ce dernier avait été nommé *mutawallî* des *waqf*s de son grand-père, fondateur, selon un acte inscrit au registre le 3 Dhû al-

idée. » : Louis Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, (Paris, Recueil Sirey.1953), 696.

1 Les attributions du juge restaient néanmoins dans un cadre théorique. Dans la pratique, les documents montrent que les juges n'appliquaient pas toujours les dispositions prévues par le droit musulman à propos des *waqfs*. Les juges agissaient même parfois contrairement à l'intérêt public, en accordant ou en validant des procédures de transfert de revenus ou de biens *waqfs* au profit d'un établissement ou d'un particulier, sans que la démarche soit nécessaire ou qu'elle ait quelque intérêt d'ordre général : Pour cette question voir Musa Sroor, "Les juges et la privatisation des biens *waqf*s à Jérusalem au XIXème siècle" *Mélanges en l'Honneur du Prof. Suraiya Faroqhi*, série 9, (2009), 329-347.

2 Dans le cas d'un *waqf dhurrî* ou *ahlî*, une ou plusieurs personnes devaient être désignées comme bénéficiaires. Dans ce contexte, le fondateur imposait des conditions pour disposer lui-même des revenus de son *waqf* : 'Abd al-Wahhâb al- Khallâf, *Ahkâm al-waqf*, 131.

Hijja 1313 / 16 mai 1896[1]. Cette plainte concernait le changement de statut de l'un des biens du *waqf*. Il s'agissait d'un pressoir sis au Sûq al-Zayt au Mahalla al-Wâd, délimité au sud par la rue sur laquelle ouvrait la porte du pressoir, à l'est par la maison du *waqf* al-Zardakân, au nord par une ruelle fermée, connue sous le nom de Ziqâq Abû al-Sâhât et, à l'ouest, par des *dukkân*s appartenant au *waqf* Bîmâristân al-Salâhî[2].

Selon le droit musulman, les principes théoriques de fonctionnement des *waqfs* qu'il était indispensable de respecter les conditions (*shurût*) du fondateur[3], en particulier en cas de changement de destination des biens fonds du *waqf*. Le *mutawallî* ne pouvait entreprendre une substitution ou un changement de statut de bien fonds de *waqf* comme, par exemple, la

1 *Sijill* 391, (17 Shawwâl, 1316 / 28 février, 1899), 140 ; Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*waqf*) 29/1.19/331/13.

2 *Sijill* 391, (17 Shawwâl, 1316 / 28 février, 1899), 140 ; Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*waqf*) 29/1.19/331/13.

3 Pour ces conditions voir : Qadrî Bâshâ, *Qânnûn al-'adl wal-insâf lil-qadâ' 'alâ Mushkilât al-awqâf*, Le Caire,1928, Art. 121, 125, 126 ; Achille Sekaly, "Le problème des wakfs en Egypte", *Revue des études islamiques*, (1929), 86; Wahba al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-islâmî wa adilatah*, vol. 8, 175 ; Mustafâ al-Zarqâ', *Ahkâm al-waqf*, (Damas, 1947), 133 ; Randi Deguilhem, "Approche méthodologique d'un fonds de *waqf* : deux registres de Shari'â du XIX[e] siècle à Damas" , dans Randi Deguilhem (organisation et présentation), *Le Waqf dans l'espace islamique, outil de pouvoir socio-politique*, (Damas : Institut français de Damas,1995), 18 ; Randi Deguilhem, *History of waqf and case studies from Damascus in the late Ottoman and French mandatory times*, thèse de doctoral, (New York Université, Ann Arbor Mich, UMI, University Microfilms 1986), 61 ; 'Abd al-Jalîl 'Abd al-Rahmân 'Ashûb, *Kitâb al-waqf*, 81 ; Ahmad Alî al-Khatîb, *al-Waqf wa-al-wasâyâ*, (Baghdad, 1978), 114.

transformation d'un magasin en pressoir à olives ou en four, qu'avec l'accord du juge. S'il effectuait un changement sans autorisation légale, il était immédiatement démis de ses fonctions pour avoir trahi les clauses stipulées par le fondateur[1].

Le locataire du pressoir, Hasan al-Bahr, ayant effectué des transformations et changements dans le pressoir sans aucune autorisation légale, le plaignant considérait cette action, qu'elle ait été accomplie par le *mutawallî* ou par le locataire avec l'autorisation du *mutawallî*, comme contraire aux conditions stipulées par le fondateur al-Hâjj Mustafa Afandî lors de la fondation du *waqf* inscrit en 1163 / 1749 au registre du juge de Jérusalem. Le plaignant a déclaré : « que le pressoir en question était devenu propriété perpétuelle et inaltérable du *waqf* et qu'aucune personne croyant en Dieu et au Jugement Dernier ne pouvait se permettre d'y porter atteinte en procédant à des transformations ou des changements[2] ».

Le plaignant estimait en effet que l'action du *mutawallî* était un abus de confiance. Il a donc demandé au juge, en vertu des dispositions du droit musulman, de révoquer le *mutawallî* et de confier la gestion du *waqf* à une autre personne. Le plaignant accusait le *mutawallî* d'avoir détourné le pressoir de sa destination initiale et de l'avoir transformé en grand entrepôt et en four.

Après avoir entendu les arguments du plaignant et vérifié ses allégations à l'encontre du *mutawallî* et après avoir constaté que l'action du *mutawallî* contrevenait à la loi, le juge a adressé une lettre au maire de Jérusalem,

1 Achille Sekaly, *Le problème des wakfs en Egypte,* 86.

2 *Sijill* 391, (17 Shawwâl, 1316 / 28 février, 1899), 140 ; Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*waqf*) 29/1.19/331/13.

qui disait, en substance, que le *mutawallî* était coupable d'avoir transformé le pressoir du *waqf* sans autorisation légale et qu'il était, de ce fait, du devoir du maire de procéder à la fermeture de l'entrepôt et du four et de restituer leurs clés au tribunal religieux de Jérusalem. Le juge a ordonné la démission du *mutawallî* pour abus de confiance et agissements illégaux[1].

Nos documents[2] indiquent que le *mutawallî* n'a ni accepté ni respecté la décision du juge de Jérusalem. Il a invoqué la prescription (*al-taqâdum*) prévue par les articles du Code civil ottoman et argumenté que le délai de recevabilité de plaintes à propos du *waqf* de la part des bénéficiaires ou des *mutawallî*s des *waqf*s était écoulé.

Le 7 Muharram 1331 / 17 décembre 1912, le *mutawallî* Mûsâ Qwîdir a refusé d'exécuter la décision du juge qui le congédiait. Il a refusé de restituer les clés au tribunal et a refusé qu'un autre *mutawallî* soit désigné. Il a argumenté que ni le Shaykh ʻAbd al-Qâdir Afandî ni son procureur n'avait le droit de porter plainte et que le juge n'avait pas non plus le droit de recevoir leur plainte ni même d'examiner si elle était fondée. Le *mutawallî* a ajouté que ce *waqf* était géré par sa famille, puis par lui-même et par son frère, depuis environ 70 ans, sans que personne n'émette une objection ou ne s'y oppose[3].

Le *mutawallî* a également déclaré qu'en vertu des articles 1660 et 1661 du Code civil ottoman, la plainte n'était pas recevable du fait du dépassement du temps

1 *Sijill* 391, (17 Shawwâl, 1316 / 28 février, 1899), 140 ; *waqf* 29/1.19/331/13.

2 *Sijill* 391, (17 Shawwâl, 1316 / 28 février, 1899), 140 ; *waqf* 29/1.19/331/13.

3 *Waqf* 29/1.19/331/13.

légal imparti : « Il n'est pas permis à ces plaignants de me barrer la route à présent, après que le délai soit écoulé ; ils n'ont aucune raison ou excuse valable qui les aurait empêché de porter plainte plus tôt. Ils ont gardé le silence jusqu'à présent, bien qu'ils aient été parfaitement au courant de mes agissements et de ceux de mes prédécesseurs ; personne n'a jamais émis d'objection. S'ils avaient voulu se prévaloir d'un droit quelconque, ils ne se seraient pas tus durant tout ce temps-là. »[1]

Le *mutawallî* a demandé au juge d'annuler son jugement et de ne pas donner suite à la plainte, en vertu des deux articles précités. Il a demandé à ce que l'on procéde à une enquête sur la rentabilité du pressoir pour prouver que son exploitation et sa situation actuelles étaient plus profitables au *waqf* et à ses bénéficiaires qu'auparavant grâce à l'augmentation du prix du loyer qui avait doublé depuis la location précédente[2].

Le procès a été renvoyé à une date ultérieure le deuxième jour, mercredi 8 Muharram 1331/18 décembre 1912, aux fins d'examiner la situation actuelle du pressoir et de s'assurer que son exploitation était plus rentable pour le *waqf* que la précédente. Le juge a éventuellement rendu sa décision en faveur du *mutawallî* du *waqf* et rejeté la plainte en raison du dépassement du délai imparti et conformément aux dispositions des articles 1660 et 1661 du Code civil ottoman[3].

L'autre exemple, concernant le *Waqf* al-'Anbûsî et Hindiyya. L'étude d'un certain nombre de documents extraits des registres des cadis de Jérusalem nous a

---

1 *Sijill* 391, (17 Shawwâl, 1316 / 28 février, 1899), 140 ; *waqf* 29/1.19/331/13.

2 *Sijill* 391, (17 Shawwâl, 1316 / 28 février, 1899), 140 ; *waqf* 29/1.19/331/13.

3 *waqf* 29/1.19/331/13.

permis de constater les manoeuvres de certains responsables de la municipalité qui ont profité de leur position pour s'emparer de biens *waqf*s par des méthodes illégales. Prenons pour exemple le cas du *waqf* al-'Anbûsî et Hindiyya à Jérusalem.

waqf al-'Anbûsî et Hindiyya figurait parmi les *waqf*s *dhurrî*[1] de Jérusalem. Il avait été fondé en Rabi' I 1186 /

[1] Le *waqf ahlî* est celui dont le fondateur a désigné comme bénéficiaire de son bien lui-même ou son ou ses descendants ou encore une ou plusieurs personnes de son choix, et dont il fixe les parts ainsi que l'ordre de succession selon des règles juridiques précises. A l'extinction de sa descendance, les revenus du waqf sont transférés soit à des institutions publiques comme des mosquées, soit aux pauvres : Pour des informations plus détaillées sur le *waqf ahlî* voir Aharon Layish, "The Muslim *Waqf* in Jerusalem After 1967 : Beneficiaries and Management" , dans F. Bilici (dir.), *Le waqf dans le monde musulman contemporain XIX^e – XX^e siècles : fonctions sociales, économiques et politiques,* Actes de la table ronde d'Istanbul 13-14 novembre 1992, (Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994), 150-155 ; (Nacereddine Saidouni, "Les biens *waqf*s aux environs d'Alger à la fin de l'époque ottomane", dans (F.) BILICI (dir.), *Le waqf dans le monde musulman contemporain XIX^e – XX^e siècles : fonctions sociales, économiques et politiques,* Actes de la table ronde d'Istanbul 13-14 novembre 1992, (Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994), 100 ; Bahaeddin Yediyildiz, *Institution du vaqf au XVIII^e siècle en Turquie : étude socio-historique,* 15 ; Randi DEGUILHEM, Naissance et mort du *waqf* damascain de Hafiza Hânûm al-Mûrahli 1880-1950, 203 ; Gabriel Baer "*Waqf* Reform in Egypt" , *Middle Eastern Affaires,* Londres, N. 1, (1958), 63. Voir *sijill* 278, (1306/1888), 176. Voir aussi Mohamed Ben Achour, Le habous ou *waqf* : l'institution juridique et la pratique tunisoise, 52 ; Randi Deguilhem, "Approche méthodologique d'un fonds de *waqf* : deux registres de Shari'â du XIX^e siècle à Damas" , dans Randi Deguilhem (organisation et présentation), *Le Waqf dans l'espace islamique, outil de pouvoir socio-politique,* (Damas : Institut français de Damas, 1995), 16 ; Randi Deguilhem *History of waqf and case studies from Damascus in the late Ottoman*

juin 1772. Ses biens comprenaient des champs d'oliviers et des bâtiments. Les terrains se trouvaient près de Bâb al-Khalîl[1] et étaient limités au sud par le terrain d'Ahmad et de 'Alî, fils de Mûsâ b. Badr al-Jâ'ûnî, à l'est et au nord par une rue publique (*tarîq 'umûmî*) et à l'ouest par le terrain d'al-'Aslî et la (*dâr*)[2] maison de Nicolas al-Rûmî. Les terrains comprenaient deux

---

and French mandatory times, thèse de doctoral, (New York Université, Ann Arbor Mich, UMI, University Microfilms, 1986), 69 ; Sylvie Denoix, "Pour une exploitation d'ensemble d'un corpus : les *waqf*s mamelouks du Caire" , dans Randi Deguilhem (organisation et présentation), *Le Waqf dans l'espace Islamique outil de pouvoir socio-politique*, (Damas, Institut français de Damas, 1995), 32 ; Sabine Saliba, "*Waqf* et gérance familiale au Mont Liban à travers l'histoire du couvent maronite de Mar Challita Mouqbès (XVII[e] – XIX[e] siècles) " , dans Randi Deguilhem et A. Henia (coord.), Les *fondations pieuses (waqf) en méditerranée : enjeux de société, enjeux de pouvoir*, (Koweït, La Fondation publique des awqaf du Koweït, 2004), 109.

[1] La porte de Bâb al-Khalîl (porte d'Hébron) nommée en l'honneur d'Ibrahîm al-Khalîl (Abraham) qui, dit-on, vécut à proximité. Elle est aussi appelée Porte de Jaffa parce qu'elle ouvre la route en direction de Jaffa, au point de jonction du mur d'enceinte et du mur nord de la citadelle : K. Baedeker, *Palestine et Syrie : manuel du voyageur*, (Leipzig 1893), 33 ; M. Miquel, "Jérusalem arabe. Notes de topographie historique" , *Bulletin d'études Orientales*, t. XVI, (1961), 8 ; A. Chouraqui, *Jérusalem : une ville sanctuaire*, Paris, Editions du Rocher, (Paris 1996), 164.

[2] Selon PASCUAL, "le *dâr* est un bâtiment indépendant, bien délimité, composé de plusieurs espaces au rez-de-chaussée et à l'étage, qui s'organisent autour d'une cour ; il regroupe donc un espace découvert, la cour, pour le délassement et des espaces bâtis propres à y loger " J. P. Pascual, "Du notaire au propriétaire en passant par l'expert : descriptions de la 'maison' damascène au XVII[e] siècle" , extrait de *l'Habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée : l'histoire et le milieu*, vol. II, (Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1990), 392.

parties : 18/24 *qirâṯs* (action) constituaient une partie du *waqf* de Shaykh Taqiy al-Dîn connu sous le nom d'al-'Anbûsî qui les avait mis en *waqf* pour ses descendants. L'autre partie comprenait 6/24 *qirâṯs*, et constituait une partie du *waqf* que Muḫammad bey b. Aḫmad Bey Hindiyya avait établi en *waqf* pour ses descendants. Ces terrains sont restés jusqu'en 1296/1879 sous la gestion de leurs *mutawallî*s, génération après génération[1].

Le récit de l'affaire présentée devant le cadi de Jérusalem le 10 Rabi' I 1298 /10 février 1881 et le 6 Jumâdâ I, 1327/26 mai 1909 dévoile qu'en 1296 A. H. / 1879, le maire de Jérusalem (*ra'îs al-baladiyya*), 'Umar Afandî 'Abd al-Salâm Afandî al-Ḫusaynî, avait spolié (*ightaṣaba* : ce mot figure dans les documents pour préciser l'illégalité de l'acte commis par le maire) une parcelle de terre de 600 *dhira'* carrés appartenant au *waqf* al-'Anbusî et Hindiyya, situé à l'est, près de la rue publique. Le maire avait ensuite construit 6 boutiques (*dukkân*s) au frais de la municipalité, sans autorisation officielle ni justification légale et sans autorisation non plus de la part des *mutawallî*s du *waqf*, Shaykh As'ad Afandî b. Muḫammad Ṣalâḫ Afandî al-Imâm, *mutawallî* du *waqf* de son grand-père al-'Andûsî, et Shaykh 'Umar Bey b. 'Umar Bey Hindiyya, *mutawallî* du *waqf* de son grand-père Hindiyya. Le maire avait simplement prétendu que la parcelle de terre concernée faisait partie de la rue publique et non du *waqf*.[2]

Les *mutawallî*s des *waqf*s en question ont porté l'affaire devant le tribunal religieux de Jérusalem[3]. En

[1] *Sijill* 402, (25 Dhû al-Ḫijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310.

[2] *Sijill* 402, (25 Dhû al-Ḫijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310

[3] Les registres des cadis de Jérusalem nous révèlent que les *mutawallî*s présentaient parfois spontanément au juge, sans y être invité ou obligé, un relevé de comptes détaillé comprenant tous les revenus et dépenses touchant à leurs

date du 10 Rabi‘ I, 1298/10 février 1881, l’adjoint (*nâ’ib al-qâdî*) au juge du tribunal, Muhammad Fawzî, a décidé que le terrain usurpé appartenait au *waqf* et non une partie de la rue publique et que les constructions du maire étaient illicites.[1] Les conséquences de ce jugement ont été très importantes, car, ce jugement a influencé par l’intérêt personnel du juge ou de leur adjoint (*nâ’ib*) ou rendus sur la base de fausses explications sur l’affectation des *waqfs* aux fins de préserver les intérêts personnels, notamment dans les actions intentées contre les établissements publics ou contre certains notables de Jérusalem qui possédaient des pouvoirs importants, religieux, social ou administratif.

Au lieu d’ordonner au maire de Jérusalem la démolition immédiate des bâtiments qu’il avait fait construire illégalement sur le terrain usurpé au *waqf* al-‘Anbûsî et Hindiyya ou la vente de ces bâtiments à très bas prix (recommandée dans des cas semblables par la législation musulmane), le juge a rendu une décision contraire aux dispositions de l’article 906 du Code civil ottoman, il a seulement demandé au maire de payer un loyer annuel de 1 000 *qirsh*s pour la terre spoliée sur laquelle il avait construit 6 *dukkân*s aux frais de la municipalité. Pourtant, une bonne lecture de l’article 906 nous permet de constater qu’il préconise la démolition

---

*waqf*s. Par exemple, au milieu du mois de Safar 1282/1865, al-Hâjj Sâlih Izhimân, *mutawallî* du *waqf* de son grand-père Khâlîl al-Harîrî à Jérusalem, s’est rendu sans invitation au tribunal de Jérusalem. Il a présenté un relevé de comptes détaillé comprenant tous les revenus et dépenses du *waqf* pour l’année en cours, et ce, en présence de Yûsuf Sâdiq, *mi‘mârbâshı* (architecte) du *waqf*, et de la majorité des bénéficiaires du *waqf* : *Sijill* 350, (1282/1865), 31. Voir aussi *sijill* 349, (1281/1864), 86-88 ; *sijill* 351, (1282/1865) 15-18 ; *sijill* 355, (1285/1868), 85-86 ; *sijill* 374, (1302/1884), 51-64.

[1] *Sijill* 402, (25 Dhû al-Hijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310

des bâtiments installés ou leur cession au *waqf* au prix le plus bas possible dans le cas où la démolition serait susceptible de causer des dégâts au terrain. Mais le Conseil administratif de Jérusalem s'est appuyé sur la décision du cadi et a simplement demandé à la municipalité le paiement du loyer. Ce jugement a encouragé les responsables d'autres institutions gouvernementales de Jérusalem, et en particulier ʻArif Hikmat Bey b. Mûsâ al-Husaynî, directeur du Département de l'éducation à Jérusalem en 1307 / 1889, à s'approprier un autre terrain appartenant au même *waqf* et à y construire des bâtiments sans justification ni autorisation légale. Il est intéressant de noter que le maire et le directeur du Département de l'éducation appartenaient à la même famille[1].

Cette même personne, ʻÂrif Hikmat Bey b. Mûsâ al-Husaynî, s'est approprié un terrain du *waqf* al-ʻAnbûsî et Hindiyya de Jérusalem qui se trouvait à côté du terrain spolié par le maire de Jérusalem, ʻUmar Afandî al-Husaynî, en 1296/1879. Le terrain avait une superficie de 3960 *dhir*ʻs carrés. La propriété de ce terrain, sur laquelle le directeur du Département de l'éducation avait construit six *dukkân*s, a été attribuée au Département de l'éducation sur décision de la Sublime Porte. Le directeur ʻArif Hikmat Bey b. Mûsâ al-Husayynî, a construit sur ce terrain un café et un *khân* sans permis légal et sans l'autorisation des *mutawallî*s du *waqf*. Ces derniers ont porté plainte contre le directeur devant le tribunal religieux de Jérusalem. Ils ont désigné Mûsâ Shafîq Afandî al-Khâlidî comme leur procureur (*wakîl*) dans cette affaire. Le directeur du Département de l'éducation, pour sa part, a désigné le Shaykh Khalîl Hammâd Afandî comme procureur tout en limitant ses

[1] *Sijill* 402, (25 Dhû al-Hijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310 ; *Sijill* 403, (17 Shaʻbân 1327 / 3 septembre 1909), 47-58.

pouvoirs et en exigeant d'être consulté avant toute décision[1].

Les registres des cadis indiquent que, suite à plusieurs séances marquées par l'attitude du directeur de l'éducation qui, lorsqu'il n'était pas absent, reprochait à son mandataire de mal représenter sa position, et après avoir entendu les témoins, le juge a prononcé le 6 Jumâdâ I 1327/26 mai 1909 un jugement ordonnant la destruction des établissements construits sur le terrain usurpé au *waqf* et la restitution dudit terrain aux *mutawillî*s du *waqf,* al-'Anbûsî et Hindiyya[2]. Cette décision n'a cependant pas été exécutée car elle a été contestée par le directeur de l'éducation.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, certains articles du Code ont joué un rôle essentiel non seulement dans les mutations de statut de biens *waqf*s en biens privés, mais également dans le refus d'obéir aux décisions des juges dans les affaires de détournements illégaux de propriété de biens *waqf*s. C'est ainsi, par exemple, qu'en s'appuyant sur l'article 1660 du Code civil ottoman, le maire de Jérusalem et le directeur du Département de l'éducation ont pu justifier le transfert de terrains appartenant au *waqf* d'al-'Anbûsî et Hindiyya et la construction de bâtiments sur ces terrains.

Le directeur du Département de l'éducation a refusé d'exécuter l'ordonnance, la considérant comme illégale aux motifs que le délai de prescription était dépassé, les constructions ayant été réalisées en 1307 / 1889, soit 20 ans auparavant, alors que le délai de prescription pour déposer une plainte à l'encontre d'un transfert était de

---

[1] *Sijill* 402, (25 Dhû al-Hijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310 ; *Sijill* 403, (17 Sha'bân 1327 / 3 septembre 1909), 47-58.

[2] *Sijill* 402, (25 Dhû al-Hijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310 ; *Sijill* 403, (17 Sha'bân 1327 / 3 septembre 1909), 47-58.

15 ans. Le Département de l'éducation pouvait utiliser ces bâtiments de plein droit puisqu'ils n'avaient fait l'objet d'aucune contestation jusqu'à présent et que rien n'avait fait obstacle à un dépôt de plainte à leur encontre avant l'expiration du délai de prescription. D'autre part, le café construit sur ce terrain avait été incendié et le Département de l'éducation l'avait démoli et reconstruit au vu et au su des *mutawallî*s du *waqf* qui n'avait émis aucune objection durant tout ce temps. En conséquence, leurs plaintes étaient à présent irrecevables[1].

Le directeur du Département de l'éducation a donc basé son argument sur l'article 1660 du Code civil ottoman et accusé les *mutawallî*s du *waqf* de comportement abusif puisqu'ils ne s'étaient pas manifestés plus tôt pour contester ce qu'ils prétendaient être une confiscation du bien *waqf* dont ils étaient gérants. Il a demandé qu'ils soient démis de leurs fonctions.

La décision du juge n'a pas été appliquée et le Département de l'éducation a consolidé sa mainmise sur les biens immobiliers du *waqf* al-'Anbûsî et Hindiyya en les transférant officiellement au profit du Département de l'éducation[2].

Ajoutons que cette même affaire a été présentée deux fois à un autre juge, le 6 Jumâdâ I 1327 / 26 mai 1909 et le 17 Sha'bân 1327 / 3 septembre 1909. Cet autre juge a rejeté la décision du premier cadi Muhammad Fawzî en vertu de l'article 906 du Code civil ottoman qui, selon le deuxième juge, prévoyait des dispositions contraires à la

---

1 *Sijill* 402, (25 Dhû al-Hijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310 ; *Sijill* 403, (17 Sha'bân 1327 / 3 septembre 1909), 47-58.

2 *Sijill* 402, (25 Dhû al-Hijja 1326 / 18 janvier 1909), 300-310 ; *Sijill* 403, (17 Sha'bân 1327 / 3 septembre 1909), 47-58.

décision rendue par Muhammad Fawzî. Le texte précis de l'article 906 précisait que « si celui qui détient illégalement le bien-fonds d’autrui y fait des constructions ou des plantations, il sera contraint de restituer le bien-fonds après les avoir retirées. Si leur suppression s’avère préjudiciable au terrain, le propriétaire pourra les garder en remboursant leur valeur à celui qui les a installées après déduction des frais de démolition ou de déracinement. Mais dans le cas où les constructions et les plantations auraient une valeur supérieure à celle du bien-fonds, et si leur détenteur était de bonne foi lorsqu’il les a installées, il pourra conserver le bien-fonds à condition d’en payer la valeur au propriétaire. Par exemple, dans le cas où quelqu’un construirait, en toute bonne foi, des bâtiments dont le coût serait supérieur à la valeur du terrain, et si, par la suite, un tiers prioritaire se présentait et l’évinçait, le propriétaire des bâtiments aurait le droit d’acquérir le terrain en remboursant sa valeur audit tiers.[1] »

Dans la même affaire, un nouveau juge a prononcé plus tard un autre jugement en vertu de la même source juridique et a ordonné la démolition complète des bâtiments érigés ou leur vente à très bas prix et non plus le seul paiement d’un loyer au *waqf*. Nous avons toutefois pu observer, en étudiant le déroulement de l’affaire, que ce dernier jugement n’a jamais été appliqué.

Dans un souci de comparaison des décisions rendues par tous les juges et jurisconsultes hanéfites dans cette affaire, nous noterons qu’al-Ramlî a lui aussi confirmé la décision du deuxième juge et ordonné que : « la construction devait être détruite si cela ne portait pas préjudice à la terre ; si c'était le cas, l'usurpateur (le constructeur) aurait perdu son argent, n'ayant pas la

1 Le Code civil ottoman,, Art. 906.

possibilité de procéder à la démolition qui serait néfaste au *waqf*, et il n'aurait aucun droit de jouissance ou d'exploitation sur cette construction…[1] »

De même, ‘Ashûb, juge du tribunal religieux d’Egypte, a répondu sur cette question que si une personne bâtissait ou semait à ses propres frais et sans l'autorisation du *mutawallî*, la responsabilité des constructions et des plantations lui reviendrait. Il lui serait ordonné de les démolir ou de les arracher à condition que cette action ne portât pas préjudice au terrain. Le *mutawallî* aurait le droit de les acheter au nom du *waqf* s'il jugeait la démarche favorable au *waqf*, à moindre coût et avec l’accord du constructeur ou cultivateur. En cas de refus du constructeur ou cultivateur, les constructions ou les arbres seraient détruits et l'usurpateur aurait l’obligation de débarrasser les débris et le bois ; son geste agressif lui aurait fait perdre son argent. Dans ce cas, le *mutawallî* ferait restituer de force la propriété au *waqf* (malgré l'éventuel refus de l'usurpateur) et dédommagerait l'agresseur de la même valeur[2].

Mais ‘Ashûb et Ibn ‘Âbidîn ont tous deux déclaré qu’il était permis de mettre le terrain et ce qu'il contenait en location au profit du *waqf* si les constructions et les plantations s'y trouvaient illégalement et que l'occupant précédent n’avait plus aucun droit sur elles. Les revenus du loyer devraient toutefois être divisés proportionnellement entre la terre nue, estimée à sa juste valeur, et les constructions et les plantations, selon leurs valeurs respectives ; ainsi une part du loyer reviendrait au *waqf* et une autre part au propriétaire des

1 Khayr al-Dîn al-Ramlî, *al-Fatâwâ al-Khayriyya Linaf‘ al-Bariyya*, vol. 2, 134.

2 ‘Abd al-Jalîl ‘Abd al-Raḫmân ‘Ashûb, *Kitâb al-waqf*, 52.

constructions et plantations[1]. Cette possibilité de mettre le terrain en location n'a été mentionnée ni par al-Ramlî ni par l'article 906 du Code civil.

Conclusion

On peut donc conclure que des articles du Code civil ottoman (*Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya*) ont favorisaient la pérennité de la mainmise sur les biens-fonds *waqf*s sous prétexte de prescription. Ce Code a contribué à la transformation du statut de propriété des biens *waqf*s de Jérusalem pendant l'époque étudiée. Cette étude à montré comment certains juges de Jérusalem ont ré-interprété la législation ottomane de manière à justifier leurs décisions dans certaines affaires de saisie de biens *waqf* par les notable de Jérusalem ou par les fonctionaires de gouvernement. On peut penser que cette situation était due à la crainte des fondateurs de mettre leurs biens en *waqf*s soit *khayrî* ou *dhurrî*. En effet la raison initiale de la création d'un *waqf* était, pour son fondateur, la protection et la défense de ses biens et de la mission de son *waqf* grâce au droit musulman qui interdisait de vendre, de lèguer, d'offrir, d'hypothéquer un bien *waqf* ou de le transformer en bien personnel. Mais, les pratiques de l'époque étaient bien différentes et cette garantie ne protégeait plus les biens *waqf*s.

1 'Abd al-Jalîl 'Abd al-Rahmân 'Ashûb, *Kitâb al-waqf*, 52; Muhammad Ibn 'Abdîn, al- Radd al-mukhtâr, 29 et 189.

Dr. Fatiha LOUALICH
Université d'Alger II

Marins et corsaires d'Alger aux 17ème – 18ème siècles : éléments du social[1]

RÉSUMÉ

A partir de testaments, d'inventaires et archives familiales, j'aborde le mode de vie des marins et corsaires d'Alger aux 17ème et 18ème siècles et j'analyse leurs types de milieu social. Du fait des dangers qu'ils encourent, ces hommes, s'ils ne sont plus célibataires, laissent derrière eux de jeunes veuves et des enfants en bas âge. Le rapport à la propriété, ils adaptent un mode de transmission de biens qui est en adéquation avec leur mode de vie, ou l'imprévu domine. Notre recherche s'appuiera sur des données puisées dans les archives nationales algériennes : le fonds ottoman.

Mots clés : Alger ottomane, la marine algérienne, la vie quotidienne des marins, les alliances, la transmission de biens.

Autour des sources

L'histoire de la régence et particulièrement l'histoire de la marine a eu des sources d'archives au plan local et international. Autour de la méditerranée, toutes les villes

[1] - Dans cette contribution à ces mélanges offerts au Professeur Dr Nasredine Saïdouni nous développons quelques aspects, d'une publication, version anglaise : 'In the Regency of Algers. The Human Side of the Algerine Corso', in Trade and Cultural Exchange in the early Modern Mediterranean. Braudel's Maritine Legacy, edited by Maria Fusaro, Colin Heywood, and Mohamed-Salah Omri, I.B, Tauris Publishers, 2010, p.69- 96.

ports qui ont eux à un Moment donné un contact avec la marine algérienne gardent des traces d'archives.

Pour l'histoire de la marine, les sources d'archives locales, ils se répartissent en deux catégories. Première catégorie : nous avons des sources spécifiques à ce domaines, dont les registres de soldes des janissaires, cette source inexploitée jusqu'à présent et une mine de données dont l'exploitation va sûrement enrichir nos connaissances dans ce domaine de l'histoire de la marine[1]. Un autre document figure dans cette première catégorie, une autre source, il s'agit du registre des prises maritimes, ou précisément la traduction d'un document disparu[2].

Dans la deuxième catégorie : nous avons d'autres registres ou figurent des informations en rapport avec la marine : les registres du domaine *Sijilât al- beylik,* du trésor public *Sijilât beyt al- mâl*[3] et les actes notariaux *'uqûd al- Mahâkim al- Shar'yyah*[4]. Le recours aux sources reste une priorité.

---

[1] -Alger, Bibliothèque Nationale, Salle des Manuscrits, Les registres de soldes des janissaires, ils étaient 33, ils restent 28 registres, ils couvrent la période de 1696 - 1830

[2] - A.Devoulx, Le Registre des prises maritimes. Traduction d'un document authentique et inédit concernant le partage des captures amenées par les corsaires algériens, Alger, 1872.

[3] - Les Registres du Beylik et ceux de Beyt al- Mâl sont au nombre de 586 registres, dont le grand nombre, sont les registres du Beylik. Mais, se sont les registres de Beyt al- Mâl qui nous intéressent le plus, dans ce domaine, car , c'est dans ces registres que sont enregistrés les inventaires après décès, les successions vacantes et dont un nombre important restent ceux des reïs et des marins.

[4] - Les actes des Mahâkim al-Shar'yyah, presque 15.000 actes qui couvrent la période du 16ème- jusqu'aux milieu du 19ème siècle, nous relevons plusieurs actes, dont les acteurs sont des qobtân, des reïs, et des marins, ainsi que leurs parents et alliés

La connaissance du contexte dans lequel s'est développé la course d'Alger et du rôle des acteurs individuels et collectifs. Le fonds ottoman d'Alger[1] permet de pénétrer profondément l'Algérie ottomane[2].

Thème en question

Dans ce domaine vaste de la marine, course et des corsaires, nous essayons de cibler quelques aspects en exploitant quelques séries d'archives locales déjà citées.

Par un échantillon qui regroupe des cas divers et variés, nous abordons quelques thèmes du quotidien, nous privilégions des aspects précis et concrets relatifs à la marine et aux marins en particulier, nous laissons de coté les quelques destins d'exception.

Le corpus en question, d'une manière générale, il regroupe des cas presque ordinaire. Nous nous intéressons à leur vie en société des questions du quotidien, le retour, le rapport à la ville, lieu de leurs résidences, manière d'investir. Ces marins, cette population qui fait de la mer son territoire, son espace de vie et de mort. Cette masse aux grades multiples : qubtân, reïs, et simple marin. Quels sont leurs rapport aux biens et quelle forme de transmission privilège t-ils ? Comment cette population organise t-elle sa vie sur terre avec un métier plein d'imprévus et d'incertitudes ?

La pratique de la mer et le métier en question ont t-ils influencé le mode de vie, les liens et les formes de

[1] - Nous adoptons les abréviations suivantes en citant les séries d'archives du fonds ottoman d'Alger : A.N.Alger, pour Archives Nationales Alger, F.O, pour Fonds Ottoman, M.Sh, pour les Mahâkim Shar'yyah, et pour les autres séries, nous les citons.

[2] - Nous exploitons pour cette recherche, une partie d'archives que nous avons dépouillé dans le cadre d'une thèse de doctorat, qui s'intitule : ' La famille à Alger (XVII°- XVIII° siècles). Parenté, Alliances et Patrimoine'. Soutenue le 06 octobre 2008 à EHESS. Paris.

transmission de biens, quelles sont les répercutions observés sur les comportements et mentalités ?

Qui sont ces marins et ces corsaires ?

Alger, capitale de la Régence, est une ville marquée par la coexistence de plusieurs groupes. Cette diversité a fortement influencé la population dés le début de la fondation de la Régence. Devenue capitale, Alger connaît un important développement. Sa population est composée de Berbères, d'Arabes, d'Andalous et de Turcs. La course accentue encore cette diversité et favorise un enrichissement rapide. Ainsi Alger se distingue par une originalité, la diversité de sa population.

Dans la deuxième moitié du 16ème siècle et la première du 17ème siècle, une partie importante des corsaires et surtout de leurs reïs sont de nouveaux convertis[1]. Souvent l'aventure d'ailleurs n'a ni patrie ni religion, elle est un métier, moyen de vivre[2]. La course reste un vieux métier pratiqué en méditerranée depuis des temps lointains, comme le décrit si bien F. Braudel.

De même, le nombre croissant des janissaires qui arrivent à Alger, des 1567- 68, les janissaires obtiennent le droit de faire partie des équipages corsaires ce qui ouvre la voie à une participation fructueuse aux revenus de la course et plus tard de monter leurs propres expéditions corsaires[3].

[1] - Bartolomé, et Lucie Benassar, Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats XVI°- XVII° siècles, Paris, Perrin, 1989, p.366.

[2] - F. Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philipe II, 2T, Paris, A. Colin, 1986, T2, p. 194.

[3] -F. Khiyari, Développement historique et contradiction de la formation sociale du pashalik d'Alger de 1570 à 1670. Une approche socio- économique à partir de documents internes et

Alger, capitale de la régence est une ville cosmopolite, comme Istanbul, Tunis, Fez ou Tripoli, Salée et Tétouan, dans ces cités beaucoup d'hommes se voyaient offrir des occasions merveilleuses de promotion sociale. Le privilège de la naissance n'y comptait guère et le mérite, l'audace, le savoir faire y faisaient fortune[1].

Janissaires, marins et reïs étaient le corps le plus diversifié. Turcs, Européens, Autochtones et autres. Cette population de marins cristallise même le cosmopolitisme d'Alger et si la présence des nationalités de la rive nord a été attesté, nous relevons la présence de ceux de la rive sud, en particulier, de Tétouan, de Salée, d'Alexandrie, de Fès, de Tripoli. Ils sont identifiés par leurs lieux d'origine. Nous relevons ce cas de corsaire al- hâdj al- Maghrabi al-Titwâni, le Tétouan[2]. D'autres sont venu de régions lointaines, exemple ce reïs al- hâdj Mas'ud bn al- Djayîdî al- Iskandarâni nasaban, originaire d'Alexandrie[3]. La présence des levantins est aussi constatée dans les cités corsaires du Maroc, en particuliers : Salé, Tétouan[4], ceci pour souligner que la mobilité n'était pas uniquement du Nord vers le Sud, le sud était aussi mobile.

Cette diversité est l'une des conséquences de la course. Le nombre de la main d'œuvre augmente

---

inédits : exemple de la province d'Alger, thèse NR, 1989- 1990, p. 229.

[1] - B.L, Bennassar, op-cit, p. 19.

[2] - A.N.Alger, F.O, Registres de Beyt al- Mâl, boite 1, registre n° 9.

[3] - A.N.Alger, F.O, M. Sh, boite 3, acte n° 56.

[4] - Leila Maziane, « Travailler chez l'autre, travailler avec l'autre en Méditerranée (XIV°- XIX° siècles) », in Cahiers de la Méditerranée, n° 82/2012, p. 173- 183.

rapidement et si elle est composée de nationalités multiples, elle est aussi variée en qualifications techniques. Renégats, convertis, esclaves blancs tous concourent par leur nombre et leur niveau technique à faire de cette main d’œuvre une force de travail irremplaçable : des hommes à embaucher pour l’aventure de la mer, des esclaves pour la mer[1]. En dehors de quelques destins d’exception, les biographies des heureux et des merveilleuses réussites[2], on relève que plusieurs ont fait carrière dans la marine : des reïs, des corsaires ou dans l’administration comme écrivain ou secrétaire[3].loin du mythe qui a tendance à donner à tout un rôle de premier plan, la réalité est autre. A coté de certains destins singuliers et d’exception, la grande majorité est une simple main d’œuvre dans les chantiers ou simples domestiques. Tel ce porteur d’eau qui passe ses jours entre les fontaines des rues d’Alger à sillonner la ville afin d’écoules sa marchandise[4].

Certains parcours s’inscrivent dans la grande aventure collective. Ils avaient recherché une vie nouvelle dangereuse sans doute, mais porteuse d’imprévu, pour être de gloire[5]. Du marin pris en mer à celui qui se réfugie à Alger de son plein gré,il y a des degrés dans la captivité. S’il y a des cas plus heureux, il

[1] - F. Braudel, op- cit, p. 192.

[2]- Ibid, p. 195.

[3] - Nous citons le cas de Thédenat, secrétaire du bey Mohammed al-Kabîr, bey du beylik al- Gharb, l’Ouest algérien à la fin du XVIIIe siècle.

[4] - L. Rocqueville De, Relation des mœurs et du gouvernement des Turcs d’Alger, Paris, Olivier de Varennes, 1675.

[5] - B. L. Bennassar , op-cit, p. 30.

y en d’autres plus tragiques[1]. Cette grande masse a fait l’objet de négoce et de spéculation. Le nombre de bagnes oû ils séjournent avant leur vente était au nombre de trois durant le 18ème siècle, le plus important étant le bagne du beylik[2].

La population d’Alger est marquée par la cœxistence de groupes divers. Cette diversité a fortement influencé la population. Cité ouverte sur la mer, cette position a favorisé un brassage de sa population. La description d’Alger faite par Diego de Haedo nous brosse un tableau assez diversifié de sa population. Cette diversité qui donne une couleur particulière à ses rues, la variété des types et des costumes de la foule. L’oreille n’est pas moins surprise que l’œil, car les langues sont ici aussi variées que les costumes[3].

Le rachat et les rançons fournissent des entrées importantes au trésor de l’Etat, c’était une source de revenus pour le budget[4]. En ce qui concerne les fortunés, on retrouve leur présence palpable dans les archives du fonds ottoman d’Alger[5]. L’acquis de la richesse a permis permis l’accès aux biens de la ville, des le 16ème siècle. Ils sont devenus propriétaires[6], certains possédaient ou

[1] - M. Magali, La relation de Thomas Pellow, une histoire du Maroc au XVIII° siècle, Paris, ERC, 1983, p. 22.

[2] - V. Paradis De, Tunis et Alger au XVIIIe siècle, présentés par Joseph Cooq, Paris, Sindbad, 1983, p.153.

[3] - M.J. Baudel, Un an à Alger, Paris, Delagrave, p. 22.

[4] - A. Dzvoulx, Le registre des prises maritimes, Alger, Jourdan, 1872.

[5] - Les actes de biens enregistrés par des qubtân, reis et marins, ainsi que leurs inventaires après décès appartenant à cette catégorie sont nombreux dans les différentes séries du fonds ottoman d’Alger.

[6] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 146/147, acte n° 15, en 1580.

géraient une bonne partie des souqs, des marchés et des zones actives. Citons le cas de Euldj 'Ali dont les biens étaient considérables : maisons, boutiques dans différents quartiers. Un autre cas, celui de 'Ali Pitchinin, chef de la corporation des corsaires (ta'ifa des Reïs), vers le milieu du 17ème siècle, ses biens immeubles étaient importants, dont un funduq de plusieurs boutiques, il a fait construire une mosquée qui porte son nom : la mosquée 'Ali Pitchinin, une manière de s'inscrire dans la mémoire de la ville[1].on constate que les reïs musulmans ou a'lâj-s dès le début du 17ème , ils investissent dans l'immobilier. Les fortunés de la mer investissent dans le bâti[2].

Le 17ème siècle qui fut bon pour la course vit également à Alger un certain développement ; il est qualifié d'être l'ère de la prospérité, la période la plus fortunée. Ce fut l'âge d'or de la course et des corsaires[3].Les prises maritimes pouvaient atteindre des valeurs considérables[4], surtout dans certaines conjonctures[5]. Elles demeurent parmi les causes de cette cette opulence et prospérité. D'un autre coté la course a accéléré le dynamisme des relations internationales, elle a déplacée le centre d'intérêt des relations vers la mer.

[1] - Pierre Boyer, « Alger en 1645, d'après les notes du R. P. Herault. Introduction à la publication de ces dernières », in Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, n° 17, 1974, pp 19- 41, p. 29.

[2]- A.N.Alger, F.O, Les Registres de Beyt al- Mâl, inventaires après décès.

[3] - Fernand Braudel, op- cit, T2, p. 203- 205.

[4]- A. Devoulx, Le Registre des prises maritimes, Alger, Jourdan, 1872, p. 12- 13.

[5] - A. Devoulx, Tacherifât, recueil des notices historiques sur l'administration de l'ancienne Régence d'Alger Alger, Imp du Gouvernement, 1852.

Ainsi, l'enjeu de la course était la consolidation et la protection des intérêts, la sécurité des marins et de la navigation, la liberté de circuler en mer. Ces questions étaient les fondements de toute relation entre les Etats[1]

La position d'Alger se consolide des le 16ème siècle. Ce destin d'exception Alger fut dessiné des 1541, lorsque face à l'empereur Charles Quint, roi d'Espagne, elle s'était dressée dans l'unité de sa population et avec l'énergie que trouvent naturellement les villes vouées à une grande destinée. Depuis, elle n'avait cessé de grandir confirmant la confiance que l'on mettait en elle de l'autre coté de la mer[2]. Si le 16ème siècle était l'âge de la méditerranée, le 17ème siècle est l'âge de l'atlantique. Les Beylarbey-s d'Alger ne se contentaient plus de pratiquer la course dans toute la méditerranée occidentale, mais ils avaient étendu le champ de leurs entreprises du côté du levant vers Alexandrie, Smyrne et Chypre et du côté du Ponant au-delà du détroit de Gibraltar. Ils écumaient les côtes du Portugal poussaient vers le sud jusqu'â Madère en 1617, l'Angleterre en 1631, puis l'Islande[3].

Le Père Dan qui visita Alger en 1634, nous donne quelques chiffres qui sont les signes de cette prospérité et richesse : 600 vaisseaux, 22 000 janissaires et 36 000

---

[1] - F. Loualich, « Alger et la correspondance consulaire durant la révolution française », in Droits des gens et relations entre les peuples. Dans l'espace méditerranéen autour de la révolution française (s/dir de) M. Dorigny et R.Tlili- Selaouti, Paris, Société d »études robespierristes, 2006, pp. 29- 42, p. 41.

[2] - A.H. Ben Monsour, Alger XVI°- XVII° siècles. Journal de Jean Baptiste Gramaye, évêque d'afrique, Paris, Cerf, 1998, p.63.

[3] - P. Boyer, L'évolution de l'Algérie médiane, 1830- 1956, Paris, Maisonneuve, 1960, p. 131.

esclaves[1] ; chaque famille on avait un ou plusieurs. Un nombre important d'esclaves était au service de l'élite dominante : les fonctionnaires de l'administration et la milice, les grands artisans et commerçants. Un commerçant moyen à titre d'exemple pouvait avoir entre quatre et six esclaves ; nous avons recensé un nombre important d'esclaves par le biais d'actes d'affranchissement qui figurent dans le fonds ottoman d'Alger, et plus précisément dans la série *al- Mahâkim al-Shar'yya*[2]. Les Beylarbey-s d'Alger, la caste dominante possède un nombre important d'esclaves. Citons le cas de 'Ali Pitchinin chef de la corporation des corsaires qui possédait son propre bagne peuplé de 800 esclaves[3]. L'intérêt que manifeste certaines catégories

[1]- Dan. P, Histoire de la barbarie et de ses corsaires des royaumes et des villes d'Alger, de Tunis, de Salé et de Tripoli, Pierre Ricolet, Paris, 1646.

[2] - Nous avons publié certains travaux relatifs aux esclaves et aux affranchis (e), nous les citons : « Les affranchies à Alger, fin XVIIIe début du XIXe siècle d'après les actes des Mahâkim Shar'yya d'Alger », in AHRFOS, n° 25. 2002, pp 181-196. « Les esclaves noirs à Alger. Fin du XVIIIè- début du XIXè siècle : De l'esclave à l'affranchi, vers une relation d'allégeance », in MEFRM. T. 115- 2003- 1, pp 513- 522. « Alger au XVIIème siècle ; le regard d'un captif porteur d'eau (le sieur de Rocqueville), in Biblio 17- 149, Tùbingen 2003, pp 181- 188. « Emancipated fenale slaves in Algiers, mariage, property and social advancement in the seventeenth and eighteenth centuries », in S. Cromin dir, Subalterns and social protest. History fron below in the Middle Est and Nort Africa, Routledge, 2008, pp 200- 209. « Les femmes affranchies un autre rapport aux biens. Alger 17ème – 18ème siècle », in AHRFOS, n° 36- 2007, pp 231- 250. Possible qu'un travail d'ensemble autour des esclaves et des affranchis (e) à Alger à travers le fonds des archives ottomanes d'Alger sera publié sous une forme réunie.

[3] - P. Boyer, « Alger en 1645 d'après les notes du R.P. Herault. Introduction à la publication de ces dernières », in ROMM, n° 17- 1974, pp 19- 41, p. 29.

aux esclaves réside dans le fait que : L'esclave est beaucoup plus marchandise qu'une énergie. Mais ce dernier n'a de valeur que dans la mesure ou on lui trouve un acheteur. Loin d'apprécier uniquement les qualités physiques de l'esclave on s'inquiète désormais de ses origines, de son milieu. Les nobles et les prêtres sont naturellement les plus recherchés, car leur rachat était assuré. Le trafic d'esclaves pratiqué en méditerranée est l'une des composantes majeures de l'activité maritime ou il permet le transfert des monnaies et suscite l'apparition de dynasties marchandes tournées vers les bénéfices[1]. Il était en plein essor au Maghreb, il représentait un secteur non négligeable de l'économie algéroise. Toute la population participe au trafic des captifs et des marchandises provenant des prises[2]. La course source de richesse et de fortune Alger n'est pas unique ; Malte, Livourne sont des Alger chrétienne, elles ont leurs bagnes, leurs marchés d'hommes, leur marchandage le plus sordides[3]. En dehors des aspects économiques et commerciales, elle est aussi signe de défense nationale.

Après avoir brossé le tableau d'ensemble de la marine et de l'époque en question, nous réservons ce travail à des aspects peu abordés. Les gloires des grands corsaires, les exploits en mer, les volumes des prises, tous ces aspects ont &t& traités à différents degrés et optiques.

---

[1] - C.Larquié, « Captifs chrétiens et esclaves musulmans au XVIIe siècle : une lecture comparative », Chrétiens et Musulmans à la Renaissance (s/dir) Bennassar (B), et Sauzet ®, actes du 17ème colloque international du CESR, (1994), Paris, Honoré Champion, 1998, pp 391- 404, p. 404.

[2] - P. Boyer, L'évolution de l'Algérie médiane, op-cit, p. 132.

[3]- F.Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philipe II, 2T, Paris, A.Colin, 6ème édition, 1986, TII, p.192.

Les corsaires célèbres ont fait l'objet de plusieurs travaux, des chapitres entiers ont été réservés à leurs exploits[1]. Nous abordons d'autres aspects qui relèvent de leur rapport à la ville, aux biens, le relationnel, les dispositions et orientations qui donnent sens à leur vie, comment ils pratiquent la famille, la parenté, le rapport au patrimoine, etc. ?

Reïs et marins : le rapport aux biens

Les documents de transmission de biens dévoilent plusieurs aspects du quotidien des marins et reïs. Comme, ils reflètent des choix de dévolutaires et formes de transmission. Ces derniers nous aident à connaitre le nombre d'enfants, les autres nombres qui sont inclus, l'association des épouses dans la transmission et la jouissance du bénéfice des biens surtout habous/waqf. A défaut de descendants et proches, nous relevons la présence de leurs affranchis (e).

Les actes d'acquisition et de transmission de biens dévoilent deux aspects importants : a partir d'un dépouillement du fonds ottoman, et surtout la série des Mahâkim Shar'yya et celle des Registres de Beyt al-mâl, nous constatons l'absence presque totale de polygamie et peu de remariage ceci pour expliquer combien les conditions de vie influencent sur le comportement des gens, de même le groupe de marins et de reïs, et le groupe le plus ouvert et le plus diversifier, est ce une raison qui a influencé le comportement des marins. D'ailleurs, souvent ils meurent jeune et sans laisser d'héritiers[2]. En cas de présence de descendance,

[1] - L. Merouche, Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane II. La course mythe et réalité, Paris, Bouchène, 2007, p. 178- 206.

[2] - Dans une communication sur ' Les marins et corsaires à Alger 17ème – 18ème siècles : éléments du social', que nous avons présenté le 22 mai 2008 au CRH- EHESS, dans le cadre du séminaire : 'Histoire de la famille' que dirige Antoinette Fauve- Chamoux, dans le débat, les chercheurs qui ont travaillé sur le même domaine ont émis presque les mêmes observations.

nous constatons le nombre restreint à travers plusieurs cas.

Peu d'enfants, aucun cas de polygamie et rare sont les concubines. Dans la transmission de biens, l'imprévu a orienté les formes de transmission de leurs biens, ainsi ils optent pour des habous et des legs testamentaires.

Même pour les reïs célèbres, nous retrouvons quelques traces de leurs descendants. Un seul descendant du reïs Ja'far al- Janwizi le Génois, dont un acte daté de 1092/1681, ou on cite la maison de son fils Mûsa fils de Ja'far al- Janwizi situé proche de la mosquée de 'Ali Pishinin et voisine à la maison de la fille du Pasha[1]. Le site de ce bien est révélateur de la richesse et de la fortune : dans le voisinage de la fille du Pasha, en plein centre d'Alger, nous relevons la présence de biens appartenant à de hauts dignitaires dans cet espace, non loin de la Jnîna le palais des gouverneurs, entre Sidi Abd- l- Rahmân et la Grande Mosquée d'Alger.

A part quelques destins d'exception, la grande majorité des marins et des reïs étaient propriétaires de fortunes modestes. Pour la transmission de leurs biens, ils optaient pour la voie des habous et des legs testamentaires

Présentation de cas et commentaires

Le cas de Sulaymân reïs b'Abdullâh, après acquisition d'une maison située dans le quartier de la Grande Mosquée d'Alger, en 1132/1720, il la constitue en habous selon le rite hanéfite, il est le premier bénéficiaire, ses dévolutaires sont : ses deux enfants 'Omar et Fatima et son épouse Yamîna bnt al- hâdj 'Abd al- Rahmân et si naissance aura lieu, fils et filles et leurs descendants à part égale, après extinction totale de la descendance, le habous retourne aux enfants d'al- hâdj 'Abd al-Rahmân (son beau père) dont Ahmed et si naissance aura lieu à part égale, en dernier aux pauvres

[1]- A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 136/137, acte n° 53.

des Haramayn[1]. Le bénéfice est à part égale et il inclut son beau père.

Amina, fille d’al- hâdj ‘Isâ chef de la corporation des marins il était, propriétaire d’une maison située au dessous de la fontaine du shaykh Husayn, elle a hérité de son père, en 1180/1867, elle décède et laisse comme héritiers, sa mère et son époux Husayn *al-Bahhâr*, le marin. Le trésor public autant que ‘açib vend la succession et remis les parts des deux héritiers[2]. Une seule fille, elle est la seule héritière, fille de marin et épouse d’un marin, le groupe est consolidé par des alliances internes. Une endogamie dans la catégorie et dans les différents corps.

Al-sayyid al- mu’adham al-ajal, al-sayyid al- reïs Hamidû b’Ali al- Sharîf, en 1213/1798, il enregistre l’achat d’une boutique, atelier de fabricant de serruriers *Maqfulji* située à swiqat ‘amûr. En 1215/1800, il vend le bien à al- hâdj Mustafâ bey de l’Est algérien[3]. Nous avons un second bien appartenant au reïs Hamidû, il s’agit d’une boutique située au marché de la cire *sûq al-Shamma’in*, adossée à la mosquée malékite, la deuxième à gauche en sortant de la mosquée citée au dessous de la mahkama malékite, la boutique est proche d’un étage , une habitation de juifs, en 1214/1800 il échange le bien *al- mu’âwadha* contre un étage situé à hûmat al-Bathâ, dans le voisinage de la maison de Nafisa fille de Ramdhân reïs, l’étage est un bien habous au profit des pauvres andalous, ainsi la boutique et devenue un bien habous au profit des pauvres andalous et le reïs a récupéré l’étage[4]. Les acquisitions enregistrées par le

[1] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 123, acte n° 46.

[2] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 71/72, acte n° 23.

[3]- A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 15/1, acte n° 8.

[4] - A.N.Alger, F.O, Registres de Beyt al- mâl, boite 18, Registre n° 109.

reïs Hamidû étaient constituées en biens habous aux profits de sa mère et ses sœurs[1].

Al- sayyid al- hâdj Husayn reïs bn Hasan propriétaire d'une maison située au quartier *hûmat bir al-zanq,* en 1196/1782, il constitue le bien en habous ses dévolutaires sont son fils et sa mère, l'épouse du fondateur al- waliya Amina bnt Ahmed, à part égale, si l'un disparaisse sa part revient à l'autre, ensuite à leur descendants, masculin part double, en dernier à la Grande Mosquée d'Alger[2].

En 1197/1782, Khadidja fille du reïs Ibrâhim le Bougeaute, achète une maison située à sidi Ramdhân[3]. Souvent la descendante de ces reïs et marins nous la repérons en nombre très réduit, les fondations habous constituées par la descendance , les collatéraux ne sont pas inclus comme dévolutaires, ceci exprime le nombre restreint de ces parents.

Ce nombre limité des descendants est perceptible grâce au nombre de dévolutaires cités dans les actes de succession habous/waqf. Souvent nous enregistrerons la présence d'un ou maximum deux, exemple, le cas de la descendance du *al-qûbtân*, l'amiral Salim reïs connu par le bouffon. Dans la série des Mahâkim Shar'yya, nous repérons deux actes de biens au nom de sa fille, dont : Qâmir fille de l'amiral *al-qubtân* Salim reïs, en 1088/1677, elle enregistre l'acquisition d'une maison située au dessous de l'ancienne caserne des janissaires. Un deuxième acte daté de 1089/1678, concernant Qâmir fille de l'amiral Salim connu par le bouffon, après répartition avec son gendre al- mu'adham Hasan reïs et

---

[1] - Le reïs Hamidû est mort à l'âge de 42 ans, après deux mois de son second mariage avec Maryûma bnt al- Sfindja.

[2] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 39, acte n° 62.

[3] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 14/2, acte n° 12.

sa petite fille Qâdin, Qâmir vend le bien[1]. Dans certains cas, nous relevons les membres de la famille : descendants et alliés qui pratiquent le même métier : des marins et dans d'autres cas, ils appartiennent au même corps.

Reïs et marins, souvent ils décèdent sans laisser de descendance, ils sont nombreux les inventaires après décès établis par Beyt al- mâl et la récupération totale de la succession. Nous repérons dans les différentes successions, parmi les héritiers, figurent des marins et reïs qui décèdent sans laisser d'héritiers. Nous citons, le cas d'un bien habous constitué par les deux germains, Muhammad khûdja et Fatima enfants de Mustafâ khûdja, ils haboussent une maison avec ses dépendances située proche de Dâr al-hamrâ, après le décès de Muhammad ses dévolutaires, ses enfants, dont al-hâdj Ahmed et Muhammad reïs et Nafisa, ensuite leur tante paternel Fatima décède et laisse comme dévolutaires les enfants de son frère. Nafisa décède et laisse comme dévolutaire une fille Lalâhum, fille de Ahmed khûdja, Muhammad reïs décède sans laisser d'héritiers[2].

Hamida reïs bn Mustafâ achète en 1190/1776, une part d'une maison, un héritage, il l'enregistre au nom de sa sœur Qâmir[3]. Faute d'héritiers directe : de descendants, ces acteurs incluent dans la dévolution de leurs biens habous, des parents, des collatéraux et leurs descendants. Une forme de protection de leur biens en cas d'imprévu, un non retour, le Beyt al- mâl ne saisi pas les biens.

Al- sayyid 'Ali reïs b Ibrâhim qaïd al- marâ il était, il constitue en habous deux boutiques, il est le premier bénéficiaire, ses dévolutaires, sa descendance à part

---

[1] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 9/2, acte n° 17.

[2] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 45/1, acte n° 13.

[3]- A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 9/2, acte n° 14.

égale et la destination finale, la Grande Mosquée d'Alger. En 1233/1817, il révoque l'acte et en présence de témoins, il constitue le bien en habous et désigne comme dévolutaires son épouse Mimi, fille de 'Othmâne reïs la durée de son veuvage, ensuite la descendance à part égale, ensuite celle des fils si naissance aura lieu. En 1225/1819, il annule le statut habous et échange le bien contre une maison[1]. Les programmes de transmission de biens sont très révélateurs sur le social, l'endogamie du groupe reste un marqueur, d'autres parts, marins et reïs, ils ont dédié leurs biens à la Grande Mosquée d'Alger en premier et aux pauvres des Haramayn en seconde position.

Nous avons relevé un seul cas ou le nombre d'enfants est plus que deux, dans ce cas, ce reïs à cinq enfants : Al- mukaram Sulaymân reïs wardiyân bashi, après acquisition d'un étage et d'un entrepôt en 1140/1728, il le constitue en habous et désigne ses deux fils et ses trois filles et leur mère Maryûma bnt al- hâdj Ahmed parmi les filles et si naissance aura lieu, masculin part double, en dernier aux pauvres des Haramayn[2].

Ils associent les épouses et les parents

En 1048/1639, Al- mu'adham al- adjal al- sayyid Mustafâ reïs, propriétaire d'un étage mitoyen à la maison de l'or, *dâr al- dhahb,* il constitue le bien en habous et désigne ses dévolutaires, ses enfants : son fils et sa fille à part égale et si naissance aura lieu, filles et garçons à parts égales, après extinction de la descendance, son frère germain Hamzâ reïs, après sa mort à ses deux fils Muhammad et Mahmûd et leurs descendants à part égale, en dernier aux pauvres des Haramayn[3]. Souvent le métier de reïs et de marin est

[1] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 7/2, acte n° 18.

[2] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 76/77, acte n° 30.

[3] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 76, acte n° 108.

transmis dans la filiation directe, on accède par filiation, un ancrage de familles dans le métier.

Âmina fille du défunt Yûsuf reïs, propriétaire d'une maison située à al- Bathâ, elle constitue le bien en habous et désigne ses dévolutaires, la fille de sa sœur, 'Aysha bnt Husayn reïs, après sa mort à ses enfants : Muhammad et 'Omar, les fils de 'Omar khûdja ainsi que Husayn, Yûsuf et Zahrâ, les enfants d'al- hâdj Hasan Yoldâsh[1].

Ahmed reïs fils du défunt *Bakîr qubtân* amiral, constitue en habous, la moitiée d'une maison en ruine, située au quartier de la marine ; il désigne ses dévolutaires, son épouse Nafisa, fille du défunt Mustafâ khûdja muqâta'dji, ensuite ses enfants et en dernier, les pauvres des Haramayn[2].

Un couple, l'époux est 'Ali reïs b Hamza al- Turki et épouse Ourida bnt 'Ali en copropriété *al- ishtirâk*, ils achètent une maison à étage et un entrepôt situé à hûmat bir Djawur 'Ali, l'époux 2/3 et l'épouse 1/3, l'héritage passe à leur fils, ce dernier décède et le bien se transmet à ses enfants et son épouse[3].

Si nous constatons que les hauts officiers, qobtân, reïs et marins et leurs familles étaient présents dans les constitutions habous dans les différents quartiers d'Alger et une présence massive dans les zones des marchés. Les habous ahli dans le fahs d'Alger, les propriétaires fondateurs étaient en majorité des janissaires dont un bon nombre de marins tout grade confondu et des fonctionnaires de l'administration, les bénéficiaires sont essentiellement des femmes : épouses, mères, filles et sœurs, les destinations finales pour les

[1] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 121, acte n° 38.

[2] -A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 122, acten° 41.

[3] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 119/120, acte n° 29.

pauvres des Haramayn sont les plus fréquentes[1]. La majorité des marins ont acquis des biens fonciers dans le fahs d'Alger, ils ont opté pour des constitutions habous, leur disparition brusque a permis aux femmes d'être propriétaires et bénéficiaires majoritaires dans ces zones.

Dans les liens d'affinités

Certains font profiter leurs affranchis (e) des biens habous, ils les incluent dans la dévolution, dans d'autres cas, ils leurs octroient des biens constitués en habous. Exemple de Mustafâ reïs, il constitue en habous en 1161/1748, une maison située à la place (marché) des poissons, *sbât al- hût* et désigne les bénéficiaires, ses deux affranchiis : Belkhayr le mineur et son affranchie Lalûna et leur descendants, en dernier les pauvres des Haramayn[2].

Al- marhûm al- qubtân, le défunt Amiral Muhammad b 'Abdullâh qui a constitué en habous en 1046/1636, un étage de six pièces situé au marché des légumes, au profit de ses affranchis (e) au nombre de sept, dont six hommes et une femme d'origine chrétienne *naçrâniya* et à leur descendants, et en dernier, au pauvres des Haramayn[3].

Une descendance restreinte, aucune trace de polygamie, ni concubine, quelques cas de domestiques, affranchies (e) par les reïs eux-mêmes, ou par leurs descendants[4].

---

[1] - Cette présence massive des femmes, comme bénéficiaires dans le fahs d'Alger a été aussi constaté par N.Saïdouni, « Les terres habous dans le Fahs d'Alger », in Le habous dans le monde musulman contemporain (XIX°- XX° siècles), (s/dir) Faruk Biliçi, Istanbul, IFEA, 1992, pp 99- 117, p. 101.

[2] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 122, acte n° 44.

[3] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 9/2, acte n°6.

[4] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 80/81, dossier n° 1, acte n° 3. Boite 53, dossier n° 5, acte n° 32. Boite 59, acte n° 2. Boite 3, acte n° 78, acte n° 79, et acte n°100. Boite 2, acte n° 2.

Deux inventaires après décès pour les marins et reïs : deux au lieu d’un

Les inventaires après décès des reïs et marins, d’une manière générale étaient classés dans la rubrique suivante : Registre spécialisé dans les inventaires après décès déposés à Bayt al- mâl, parmi les successions sans héritiers et ceux dont le Bayt al- mâl à droit à la succession concernant, les disparus, les absents et les captifs à l’étranger[1]. Dans ces registres, nous relevons, les inventaires après décès concernant des voyageurs, des pèlerins et ceux qui étaient en déplacement dans le cadre de la fonction, exemple, dans la collecte des impôts, *al- mahallâ,* ou dans les autres provinces de la Régence. On informe sur leur disparition, les motifs, on donne l’identification complète de celui qui a donné l’information, l’administration locale effectue son inventaire après décès, on cite les héritiers en cas de présence d’héritiers, absents ou présents, une fois l’inventaire établi, il est expédié par l’intermédiaire d’un fonctionnaire administratif à Bayt al- mâl à Alger.

Les responsables étaient tenus de rendre compte à Alger de tous les événements survenus pendant l’expédition[2], dont les conditions des pertes humaines. Ainsi intervient le rôle de *kâtib al- markab*, le secrétaire du navire, il est aussi nommé *khûdjat al- hâlikin,* le khûdja des disparus. Concernant la description du quotidien, à bord donnait par les captifs, témoigne sur les conditions de vie dans les galères. Sur la vie à bord des navires, les témoignages des esclaves chrétiens

[1]- F.Loualich, ‘Les biens de l’absent à Alger XVIIème – XVIIIème siècles’, in Mélanges offerts au Pr Abdeljelil Temimi, (s/ dir de) B.M.Saadaoui, II.T, Tunis, Cahiers du CERES, n° 22, 2013, T.I, p. 247- 261, p. 257.

[2] - L.Merouche, op- cit, p. 158.

embarqués sur des navires Turcs et barbaresques ne manquent pas[1]. Les secrétaires des navires enregistrent, en priorité les pertes humaines, ils identifient les personnes et inventoriaient leurs effets personnels qui l'ont accompagné à bord, en général, c'est des habits modestes, quelques vètements.

Nous relevons dans les carnets de bord, les précisions du constat, dont trois distinctions : mort dans le navire, mort noyé et mort en mer. Exemple les biens d'un yoldash mort en mer en 1215/1800[2]. Les biens de Yûsuf al-'alj (le converti) mort noyé, il était dans le navire de Qâra Mustafâ, l'information a été donné par Ustâ 'Ali wakîl al- hardj et il était endetté à l'ûdjaq[3]. Kûrd 'Ali mort en mer en 1200/1785[4].

Dans d'autres cas on détaille l'inventaire après décès, tel la succession de Yûsuf al- 'aldj mort noyé dans le navire de Qâra Mustafâ, l'information a été donnée par wakîl al- hardj, il précise qu'il a des dettes envers l'ûdjaq ; l'inventaire d'al- hâdj Husayn mort dans le navire de Qâra Mustafâ, l'information a été donnée par 'Uthmân wakîl al- haradj[5]. L'inventaire de Sulaymân, le captif, il était dans le navire de b Habîb, l'information a été donnée par Muhammad al-harâr b Qâsim al- Sharîf. L'inventaire d'un yoldash mort dans le navire d'al- hâdj Qâra Bursâli[6]. L'inventaire après décès

[1] - S. Bono, Les corsaires en Méditerranée, traduit de l'italien par A. Somaï, Paris, La Porte, 2000, p.128- 129.

[2] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, boite 2, registre n° 4.

[3] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, boite 1, registre n° 1.

[4] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, boite 1, registre n° 2.

[5] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, Registre n° 1

[6] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, Registre n° 4.

d'al- hâdj al-Maghrabi al'Sûsi[1]. ????????Un yoldash mort en mer en 1215/1800[2].

La succession de kûçûk Mohammad yoldash mort noyé dans le navire de Qâra Mustafâ, l'information a été donné par Uzûn Mohammad reïs[3] ; il énumère ses effets personnel qui l'on accompagné, et une fois le navire au port, un deuxième inventaire après décès est établi, dans ce dernier on cite la présence de parents, d'héritiers en cas de présence , on énumère les dettes, les frais de l'hunimation pour effectuer les prélèvements.

Dans des cas de marins et reïs affranchis, et la non présence de proches, les maitres et leurs descendants récupèrent la succession, exemple : 'Azîea bnt Mustafâ bey connu par bû Ra'da récupère l'inventaire après décès de son affranchi, Hasan reïs al- Tabâl, l'affranchi de son père[4].

Souvent l'inventaire après décès se compose de biens meubles, en 1116/1705, le défunt al- mukarram al- reïs Ahmed al-Djenâdi nasaban b Mohammad, il laisse une épouse : Âmina bnt Balqâsim et son fils d'elle, Mohammad mineur, sous la garde de sa mère. L'inventaire se compose de : ses habits, des tapis, des couvertures, et des ustensiles de cuisine en cuivre et en céramique, le tout a été vendu aux enchères, la part du fils mineur, des bijoux[5], en présence de sa tante paternel

[1]- A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, Registre n° 59.

[2] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, Registre n° 4.

[3] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, boite n° 5, Registre n° 22-24.

[4] - A N Alger, F.O, Registres de Bayt al- mâl, boite n° 5, Registre n° 23.

[5] - après la vente aux enchères, la part des enfants mineurs est converti en bijoux et mise sous la garde de wakîl al- Haramayn.

a été mise dans un coffre et déposé au dukkân al-haramayn[1].

Dans d’autre cas de biens immobiliers : en 1162/novembre1748, ‘Allâl al- bahâr, (le marin), acquis par achat des parts d’un verger situé à al- Hamma, en décembre 1748, il vend les 2/5 à Muhammad Pasha, ce dernier habousse cette part aux profit des fontaines et la canalisation d’eau de la ville d’Alger[2]. En 1778, al- hâdj ‘Allâl al- bahhâr b al- hâdj Ahmed décède et laisse comme héritiers : son épouse Fatma bnt al- hâdj Muhammad al-Mazûni, ses enfants ; Muhammad et ‘Aysha, ainsi que son père al- hâdj Ahmed, le père du défunt. Sa succession se compose d’une part d’un verger à al- Hamma[3].

Ils lèguent par testaments

Les reïs ont eux aussi leur part de contribution dans les habous khayri par de multiples formes, dont la constitution directe accomplit par le propriétaire lui-même, ou par la voie testamentaire. Nous citons le cas de Sulaymân raïs b ‘Abdullâh wardiyân bashi qui acquière le ¼ d’une maison et d’une maisonnette, le césseur est un juif, le bien se situe dans le voisinage de la maison de bnt al-sultân, l’acquisition a eu lieu en 1132/1719, en 1727, il se dessaisi du bien au profit de la Grande Mosquée d’Alger[4]. Les fondations pieuses qui ont figuré comme dévolutaires des habous de cette catégorie étaient : la Grande Mosquée d’Alger, les pauvres des Haramayn, et dans d’autres cas, on relève la présence de Sidi ‘Abd al-Rahmân al- Tha’alibi.

La part des corsaires dans les habous khayri était sous forme de lègues testamentaires qui ont été exécutés par

[1] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 14/1, acte n° 176.

[2] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 68, acte n° 11.

[3] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 106/107, acte n° 22.

[4] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 134/135, acte n° 64.

les wakîl-s conformément aux testaments. Nous citons le cas du défunt Sulaymân Qubtân b Dâli Mâmi, cet amiral est le fils d'un renégat grec, qui lègue par testament une somme d'argent pour l'acquisition de deux boutiques et leur constitution en habous au profit de la Grande Mosquée d'Alger ; c'est le grand mufti malékite de la Grande Mosquée d'Alger, Sidi Sa'id Qaddûra, qui exécute le testament en 1053/1643, en tenant compte du vœu du testateur[1].

La pratique de legs du tiers au profit de la Grande Mosquée d'Alger a été l'œuvre de toutes les catégories confondu : reïs, commerçants, et artisanats, janissaires et janissaires convertis dans l'artisanat et le commerce, ils lèguent le tiers de leurs biens aux profits d'un corps, d'un personnel, d'un service attaché à la Grande Mosquée d'Alger[2]. Les marins, reïs et qubtân l'accomplissent d'une manière spécifique à eux, souvent ils laissent des sommes d'argent avec des testaments.

La voie testamentaire dans la constitution de habous khayri est largement présente, cette formule consiste qu'un propriétaire lègue par testament une part de sa fortune pour l'achat d'un bien immeuble et sa constitution en habous khayri au profit de l'institution dont le testateur a émis le vœu. Les reïs, les corsaires on opté largement pour cette forme[3].

Alger a connu un nombre important de janissaires, de corsaires ou de militaires célibataires qui ont eux des biens, et à leurs morts, souvent dans la précipitation, ils n'ont pas prévu de testaments, car dans plusieurs situations, les reïs, et les corsaires d'une manière générale, par testament, ils prévoient un placement de leurs biens en constitution habous aux profits de

[1] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 39, acte n° 10.

[2] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 39, acte n° 69.

[3] - A.N.Alger, F.O, M.Sh, boite 39, acte n° 10, en 1053/1643.

fondations pieuses ou publiques, et dont les wakil-s des fondations sont chargés d’exécuter ce genre de testaments. Souvent, ils laissent du numéraire, avec des consignes, ou ils précisent le type d’investissement. En l’absence d’héritiers et de testaments, le Bayt al- mâl intervient pour récupérer les inventaires après décès, le nombre le plus important reste celui des corsaires qui sont mort en mer.

Conclusion

Avec un métier plein d’imprévus et d’incertitudes, s’ils ne sont plus célibataires, laissent derrière eux de jeunes veuves et des enfants en bas âge. On constate, l’absence presque totale de polygamie et peu de remariage ceci pour expliquer combien les conditions de vie influencent sur le comportement des gens, D’ailleurs, souvent ils meurent jeune et sans laisser d’héritiers. En cas de présence de descendance, nous constatons le nombre restreint, On relève quelques cas de domestiques, et affranchies (e)

Le rapport à la propriété, ils adaptent un mode de transmission de biens qui est en adéquation avec leur mode de vie, ou l’imprévu domine. Ils optent pour des habous et des legs testamentaires, des formes de testaments dans d’autres juridictions.



précurseur des études ottomanes en Algérie

Sous la direction
du Professeur Ouddène **BOUGHOUFALA**

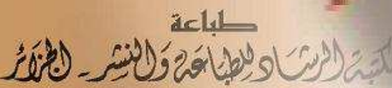
Publications du Laboratoire des recherches Sociologiques et Historiques, Université de Mascara (PUM)



الإيداع القانوني 2014-5592



طباعة



شارع السكة الحديدية/ سيدي بلعباس/ الجزائر
الهاتف والفاكس: 048 54 66 07
الهاتف 040 41 17 96
المحمول 07 73 394265

http://albordj.blogspot.com